السلطة الرّوحيّة والحُكم الزمني

الشيخ عبد الواحد يحيى

Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel
RENE GUENON

ومعه: نصوص ابن العربي حول المهدي

ترجمه إلى العربية:

عبد الباقي مفتاح

الجزائر

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد- الأردن

2018

الكتاب

السلطة الرّوحيّة والحُكم الزمني

تأليف

عبد الباقي مفتاح

الطبعة

الأولى، 2018

عدد الصفحات: 140

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2017/3/1477)

ISBN 978-9957-631-41-3

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (00962 -27272272)

خلوي: 0785459343

فاكس: 00962 -27269909

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
almalktob@gmail.com
facebook.com/modernworldbook

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 079 /5264363

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905

الفهرس

بسم الله الرحمن الرحيم الفتاح العليم وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

تقديم المترجم

هذا الكتاب الثاني عشر من كتب العلامة العارف الشيخ عبد الواحد يحيى (رنيه جينو:1886-1951) التي ترجمناها من الفرنسية إلى العربيّة، وقائمة عناوينها في آخر هذا الكتاب، وقد نشرتها دار عالم الكتب الحديث بالأردن. وقد وضعنا في بداية الكتب التسعة السابقة صفحات للتعريف بالمؤلف وبتآليفه، وبيان مدى إشعاعه الرّوحي والفكري في العالم الغربي، ولا يزال كلّ يوم في مزيد اتساع وتأثير على نخب من أهل الفكر الباحثين عن الحقيقة. فلا حاجة إذن إلى تكرار ذلك في بداية هذا الكتاب، وسنكتفي بإيراد السطور التي كتبناها حول ثلاثة من كتبه الأخرى التي تندرج في نفس السّياق المتعلّق بالدّراسات الحضارية لنفس المؤلّف، وعناوينها حسب ترتيب تاريخ تأليفها: (شرق وغرب) كتبه سنة 1924، و(أزمة العالم الحديث سنة 1927، و(السلطة الرّوحيّة والحكم الزّمني) سنة 1929، و(هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان سنة 1945).

- **كتاب "شرق وغرب":**

هذا الكتاب يتألف من مقدّمة وقسمين: القسم الأوّل في أربعة فصول تحت عنوان: الأوهام الغربية، والقسم الثاني في أربعة فصول أيضاً تحت عنوان: إمكانية التقارب بين الغرب والشرق، وأخيراً خاتمة ملخِّصة. سعى الشيخ في هذا الكتاب إلى إبادة أوثان الحضارة الغربية، وإلى الإشادة بأصالة وسموّ الشرائع الإلهيّة والمبادئ العرفانية الشرقيّة .تتمثل أوثان الحداثة في اللهفة وراء التطوّر المادّي المبتور عن كلّ ترَقّ روحي، وفي تأليه الفكر المقطوع عن الوحي الربّاني، وفي متاهات التكديس والتكاثر للتقنيات والعلوم المادّية

دون اعتبار لأصولها العلويّة، وفي أخلاقيات سطحية لعواطف رجراجة فقدت أصولها العرفانية، كلّ ذلك في إطار حضارة في منتهى الهشاشة، تحدق بها الأخطار التي تنشؤها بنفسها كلّما ازداد تطوّرها. ولا نجاة للغرب من دوّامة الخواء الرّوحي الذي يهوي به إلاّ الاقتراب من التعاليم الربانية التي لا تزال حيّة في الشرق. ويقرّر الشيخ أنّ ذلك التقارب تعترضه عوائق صعبة، لكن لابُدّ من تجاوزها إن أراد الغرب العودة إلى حضارة متوازنة والنجاة من مصير متعفِّن خطير. وفصّل الشيخ ما ينبغي تجنّبه في مسار تلقيح وتلاقح الغرب مع الشرق حتّى تنشأ الظروف اللازمة لضمان الوفاق والانسجام والسلام.

- **كتاب "أزمة العالم الحديث":**

في هذا الكتاب (أزمة العالم الحديث) يشرح الشيخ كيف أنّ الحضارة المعاصرة سجنت أهلها في المادّية القاتلة، والشخصانيّة الوهميّة والفرديّة المغرورة، لأنّ أصولها الرّوحيّة العرفانية بُتِرتْ فانفصلتْ عن الحقيقة الثابتة المسقية بمياه التعاليم الرّبانية وشرائع دين الله – تعالى–. وقد قام بتحليل مميّزات العصر الحديث تحليلاً يتميّز بالدقة والتناسق والموضوعية الصارمة، ومِن خلاله بيّن إلى أيّ مدى وصل انحراف هذه الحضارة، وتعارضها مع كلّ الحضارات الأصيلة السابقة، حيث أنّها اهتمّت أساساً باستغلال ما نبذته تلك الحضارات السابقة. ولذلك – رغم نجاح الحضارة المعاصرة نجاحاً مذهلاً في التقنيات المادّية – لا يصحّ أنْ تُنعت بالتفوّق كما يزعمه بإصرار جمهور المفكّرين الغربيّين، لأنّها لم تزد غالبية الناس إلاّ شقاء باطنياً، ولم تزد المجتمعات إلاّ بؤساً سلوكيّا بسبب ابتعادهم عن الحقّ الذي لا حياة حقيقية ولا سعادة دائمة إلاّ في حضرته واتباع شرائعه. لكن الشيخ قرّر مع هذا إمكانية تصحيح هذا الوضع المنذر بالخطر الدّاهم، وذلك بالعودة إلى منابع التراث الروحي الأصيل التي لا تزال حيّة في الشرق إلى اليوم . ويمكن قراءة هذا الكتاب بيسر، وإنْ كان الاطلاع على كتابه "شرق وغرب" الذي ألّفه سنة 1924 ممّا يساعد على استيعاب كل جوانبه، فهُما متكاملان.

- **كتاب "هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان":**

يتألف هذا الكتاب الجليل من مقدمة وأربعين فصلاً، وهو من أبرز مؤلـّفات الشيخ وأشدها إثارة، وقد كان له أثر بالغ في فكر أجيال من العلماء والمثقفين سواء في الغرب أو في الشرق، وجعل العديد منهم يعودون إلى التراث الروحي الأصيل وإلى الدين الإلهي القيّم بعد أن ابتعدوا عنه، وكان – ولا يزال إلى اليوم مع كتب الشيخ الأخرى- سببا في إسلام الكثير منهم. وقد شرح فيه الأسس الخاطئة والاتجاهات الدجّالية للحضارة الغربيّة المعاصرة ومراحل تطوّرها في الماضي وفي المستقبل إلى آخر الزمان، وبيّن بصرامة تناقضها مع المبادئ الإلهيّة ومعطيات المعرفة الميتافيزيقية اليقينيّة. وضح في القسم الأول من الكتاب عدّة مفاهيم أساسيّة في المعرفة والأخطاء الحديثة في شأنها، كمعنى الكيف والكمّ، وحقيقية التجلِّي والظهور، والزمان والمكان والمادّة، ثمّ خصّص فصوله الأخرى لتشخيص ظواهر التخريب الرّوحي والانحراف العقائدي والفكري، وقلب الحقائق ومسخ القيم في المجتمعات المعاصرة، وهي الظواهر المميّزة للمجتمع البشري في آخر الزمان كما هو مسجل في كلّ الكتب الإلهية. وفي الأبواب الأخيرة تفصيل للمراحل الممهِّدة لظهورالدجّال الأكبر، وهيمنته القصيرة على العالم، ومملكته الزائفة ونهايتها على أيدي القوى الربّانية، وأخيرا بيان لمعنى نهاية الدنيا وقيام السّاعة.

- **كتاب "السلطة الرّوحيّة والحُكم الزمني":**

يتألف هذا الكتاب من مقدمة وتسعة أبواب. بعدما ركّز الشيخ على الميزة الأساسية للسلطة الروحية في علوّ مرتبتها، وضرورة احترام سُلّم القيم والتدرّج في المراتب لدى كلّ مجتمع محافظ على التراث الرّوحي، عمد إلى عرض ما ينبغي أن تكون عليه العلاقات التي تضبط وظيفة علماء الدّين بوظيفة رجال الحُكم، إذ طبيعة هذه الارتباطات هي التي تميّز موقع المجتمع من القداسة والثبات في الأصالة الحافظة لكلّ مجتمع من التفكك والتدهور. واستشهد الشيخ بأمثلة من التراث الهندوسي والغربي في القرون الوسطى، ويقرّر أنّ اختلال الموازين في سلّم القيم الدينيّة الاجتماعية يؤول إلى قلبها إذا لم يحصل التقويم

السليم في الوقت المناسب. ومن هذا الانقلاب السالب تنشأ الفوضى في العقائد والمفاهيم والأفكار والسلوكيات، وتلك هي علامة الدخول في أحلك الحقب التي تشكِّل المرحلة الظلامية لتاريخ الإنسانية، وهي المرحلة التي دخلتها البشرية المنفصلة عن أصالتها الدينية منذ قرون وستستمرّ متفاقمة إلى ظهور العلامات الكبرى لآخر الزمان.

وقد اضفنا كملحق أوّل لهذا الكتاب الباب الثاني من كتاب المؤلف: "مليك العالم" لأنّ موضوعه مكمّل لمسائل هذا الكتاب.

وحيث أنّ من المسائل المشهورة في الإسلام مسألة الإمام المهدي الظاهر في آخر الزمان، الذي سيكون جامعا بين السلطة الروحيّة والحكم الزمني؛ فالكلام عنه من وجهة نظر عرفانية إسلامية مناسب لموضوع هذا الكتاب، ولهذا أوردنا في آخره ملحقا ثانيا يتضمّن خلاصة لأهمّ ما ذكره عنه الشيخ ابن العربي في أبواب من موسوعته العرفانية العظمى "الفتوحات المكية"، مع اختصار لبعض كلامه.

هذا وثمة تساؤلات قد تخطر ببال الكثير من قرّاء هذا الكتاب والكتب الأخرى للمؤلف الشيخ عبد الواحد يحيى، من أهمّها ثلاثة أسئلة:

السؤال الأوّل:

كيف نفسّر اعتماده الأساسي في كتابه هذا وتآليفه وبحوثه الأخرى على تعاليم ومصطلحات المذهب الميتافيزيقي الهندوسي، بدلا من تعاليم الإسلام، خصوصا في جانبه العرفاني الصّوفي الذي يكتفي بالإشارة أو التلميح إليه لِمامًا، مع أنه أسلم وعمره خمسة وعشرون سنة تقريبا، وكان- بشهادة كلّ من عرفوه- في غاية الالتزام العمليّ بالشريعة بجميع تفاصيلها، وكثير ممّن تأثّروا به في الغرب اقتدوا به فأسلموا، وحسُن إسلامهم وأصبحوا من الدعاة إليه؟ وضح الشيخ الجواب على هذا السؤال بكل جلاء في الباب الرّابع من القسم الثاني من كتابه الذي ترجمناه سابقا وعنوانه: (شرق وغرب)، حيث قال- وما بين قوسين من كلام المترجم-:

[... أمّا أشكال التعبير الخاصّة بالمذاهب الهندوسية، رغم أنها مختلفة جدًا عن كل الأشكال المعتادة عند الفكر الغربيّ، فهي نسبيًا أقرب للاستيعاب، وتتميّز بطيفٍ واسع من

إمكانيات التكييف. ويمكن القول أنّ الهند في هذا المجال تحتلّ موقعا وسطًا في المحيط الشرقيّ، فهي ليست بعيدة جدّا ولا قريبة جدّا من الغرب. وبالفعل، فإنّ في الاعتماد على ما هو أقرب(يعني الدّين الإسلامي)، عوائق لا تقل خطورتها عن التي ذكرناها قبل قليل، مع اختلافها عنها؛ وربما لا توجد فيه فوائد بالمقدار الذي يخفف من تلك العوائق، لأنّ الحضارة الإسلامية مجهولة عند الغربيين بمقدار جهلهم تقريبا بالحضارات الأكثر بُعدا في الشرق، لاسيما في جانبها الميتافيزيقي، وهو الذي يهمّنا هنا، فهو مجهول عندهم تماما. وصحيح كون الحضارة الإسلامية، بجانبيْها الظاهري والباطني، وبشكلها الديني الظاهري، هي الأقرب شَبَهًا بما يمكن أن تكون عليه حضارة غربية؛ لكن وجود هذا الشكل الديني نفسه، الذي يضاهي الإسلامُ فيه الغربَ إنْ صحّ القول، قد يثير بعض الحساسيات التي لا تخلو من أخطار، رغم كونها في الصميم غير مبرّرة. والذين هم عاجزون عن التمييز بين مختلف الميادين، يظنون خطأ وجود تنافس في الإطار الديني. ومِن المؤكد أنه يوجد عند سواد الجمهور الغربي - والذي نُدْرج فيه غالبية المثقفين المزيّفين- كراهية وعداوة لكل ما هو إسلامي، أكثر بكثير مِمّا يضمرونه إزاء بقية الشرق. ومن بين أهمّ أسباب هذه العداوة الخوف، والحالة الذهنية التابعة لها ناجمة من عدم الفهم، لكن مادام موجودا، فأقلّ ما يقتضيه الاحتياط هو أخذه بعين الاعتبار بمقدار معيّن. والصفوة خلال تشكيلها ستعاني من العداوة التي ستصطدم بها حتما من جهات شتى، ولن تكون في حاجة لِتُضاعِفَها بلا فائدة بالتسبب في إحداث افتراضات خاطئة يُساندها الغباء والخبث معا. وعلى أيّ حال، فعلى الرّاجح ستحدث تلك العوائق، لكن إذ أمكن توقعها، فالأحسن السعي في عدم وقوعها، إن كان ذلك ممكنا دون إثارة عواقب أخرى أشدّ خطورة. لهذه الأسباب لا يبدو لنا مناسبا الاعتماد بالأساس على التصوّف الإسلامي. لكن، من البديهي، أنّ هذا لا يمنعه، من حيث جوهره الميتافيزيقي بالمعنى الحصري، أو يوفّر العرفان المكافئ الموجود في المذاهب العرفانية الأخرى. فالحاصل من كل هذا، هو ما كرّرناه، أيْ أنّ اختيار الاعتماد على مذهب معيّن لا يعدو أن يكون مسألة كونه أنسب للعقلية المُتوجّهِ إليها بالخطاب، وأليق بالأوضاع الحاضرة، ولا يغيّر شيئا في المبادئ ذاتها.

وفضلا على ذلك، عندما نأخذ المذهب الهندوسي كمركز للدراسة المقصودة، فهذا لا يعني أننا نقتصر عليه حَصْريا؛ بل على العكس، نحن حريصون على إبراز التوافق والتكافؤ بين جميع المذاهب الميتافيزيقية، كلما أتيحت الفرصة لذلك. والذي ينبغي توضيحه، هو أنّ وراء التعابير المتنوّعة، توجد مفاهيم متطابقة، لأنّها تمثل نفس الحقيقة؛ بل توجد أحيانا تشابهات في غاية الجلاء تتعلق بنقاط خاصة جدا، وكذلك يوجد نمط من الرموز المشتركة بين مختلف التراثيات؛ وهذه أمور من المهمّ جدا التنبيه عليها. وليس من قبيل «التلفيق» أو «الإدماج» معاينة هذه المتماثلات الحقيقية، وهذا النوع من التوازي القائم بين كل الحضارات ذات الطابع التراثي، ولا يتعجب منه إلا الذين لا يؤمنون بأي حقيقة مفارقة، هي في نفس الوقت خارجة ومتعالية عن التصوّرات البشرية. ومن جانبنا، لا نظن أنه قد حصل بالضرورة تواصل بكيفية مباشرة بين حضارات كحضارتي الهند والصين خلال تطوّرهما؛ وهذا لا يمنع وجود أمور متماثلة واضحة بينهما، بجانب الاختلافات الجلية الناجمة عن الأوضاع العرقية وغيرها؛ ولا نتكلم هنا عن المجال الميتافيزيقي، حيث يوجد على الدوام تكافؤ مطلق وكامل، وإنما مقصودنا تطبيقات في ميدان العوارض. وبطبيعة الحال، ينبغي دائما الأخذ بعين الاعتبار ما يرجع إلى «التراث الأصلي الأول للإنسانية كلها»؛ لكنه، بمقتضى تعريفه، هو سابق على تطوّر الحضارات، ووجوده لا يُنقِص شيئا من استقلالية كل حضارة. ثم لابدّ من اعتبار «التراث الأصلي الأول»، من كونه يتعلق أساسا بالمبادئ؛ وفي هذا المستوى يوجد على الدوام تواصل مستمرّ، قائم في الباطن وفي الدوائر العليا (من دوائر الولاية الخاصة) كما سبق التنبيه عليه آنفا؛ لكنه لا يؤثر في استقلالية مختلف الحضارات. إلا أنه عندما نجد أنفسنا أمام نفس الرّموز في جميع الأمكنة، فمن البديهي أنّ في هذا تتجلى تلك الوحدة التراثية الأساسية، المجهولة عموما في أيامنا هذه، والتي يتهافت «العلمويون» على إنكارها كأمر محرج مزْعج؛ فمثل هذه الأمور المتطابقة والمتماثلة لا يمكن أنْ تكون نتيجة صدفة، لاسيما أنّ أنماط التعبير، في ذاتها، قابلة لتنويعات غير محدّدة العدد. والحاصل، إنّ الوحدة، عند من يحسن النظر، موجودة في كل مكان وراء التنوّع؛ وهي نتيجة الطابع الكلي الإحاطيّ للمبادئ. وهذا الطابع هو الذي يجعل الحقيقة تفرض نفسها بكيفيّات متماثلة على

أناس لا وجود لعلاقة مباشرة بينهم، وهو الذي يجعل العلاقات الرّوحيّة والمعرفيّة الفعليّة قائمة ومستمرّة بين ممثلي حضارات مختلفة؛ ولو لم يوجد أشخاص، ولو قلّ عددهم، واعون بهذه الوحدة ومتحقِقون بها، لما أمكن حصول وفاق حقيقي عميق وثابت].انتهى كلامه.

وهنا ننبّه على أنّ الشيخ عبد الواحد يحيى، عندا يتكلّم عن الهندوسية والمسيحية وغيرهما من الملل والأديان والتراثيات الروحية، لا يعني أشكالها المنحرفة التي تكاثرت بفعل عناصر الابتداع ومظاهر الشرك بمرور الأزمنة، وإنما يعني بها مبادئها الأصلية النقيّة الخالصة كما بيّنها رُسل الله وأنبياؤه وخلفاؤهم الدّاعون إلى الله– تعالى– على بصيرة.

السؤال الثاني:

طرح هذا السؤال المؤلف نفسه في آخر الباب الثاني وأجاب عنه، فقال:

[ربّما نُلام على تطبيقنا - بغير حق - تسميّات خاصّة بالهند على كل تنظيم اجتماعيّ آخر، كأنّ الطبقات الاجتماعية المذكورة موجودة في كلّ مكان؛ لكننا لا نعتقد أنّنا على خطأ، لأنّ تلك التسميّات تدلّ في الجملة على وظائف يتكرّر وجودها بالضرورة في كلّ مجتمع. وصحيح أنّ الطبقة لا تعني وظيفة مّا فقط، وإنما هي أيضا، وقبل كلّ شيء، فطرة الفرد الإنساني التي تجعله مهيّئا للقيام بوظيفة معيّنة بدلا من غيرها؛ وهذه الاختلافات في الاستعدادات الفطرية موجودة في كلّ مكان يوجد فيه البشر. والفرق بين مجتمع توجد فيه الطبقات، بالمعنى الحقيقي للكلمة، ومجتمع لا وجود لها فيه، هو أنّ في المجتمع الأوّل يوجد تناسب سويّ بين طبيعة الأفراد والوظائف التي يضطلعون بها، وقد تحدث أخطاء في التطبيق لكنها تبقى استثنائية؛ أمّا في المجتمع الثاني، فلا وجود لذلك التناسب، أو هو على أيّ حال لا يحصل إلا بصفة عارضة غير مقصودة؛ وتقع هذه الحالة عندما يكون التنظيم الاجتماعي فاقدا لقاعدة تراثية أصيلة. وفي الأوضاع السّويّة يوجد دائما ما يماثل تأسيس الطبقات، مع التعديلات التي تتطلّبها الأوضاع الخاصّة بهذا الشعب أو ذاك؛ لكن التنظيم الذي نجده في الهند هو الذي يمثل النموذج الأتمّ، كتطبيق للمذهب الميتافيزيقي على الميدان الإنساني، وهذا

السبب الوحيد كاف في الجملة لتبرير استعمالنا للمصطلحات الهندوسية، وتفضيلها على غيرها ممّا هو موجود في مؤسّسات لها- بمقتضى شكلها الأكثر تخصّصا- مجال تطبيق أكثر انحصارًا، وبالتالي لا توفـِّر نفس إمكانيات التعبير عن حقائق ذات أبعاد عامّة عمومًا كليّـًا].

السؤال الثالث:

ما فصّله المؤلف بإسهاب في هذا الكتاب حول تقسيم أيّ مجتمع إنساني إلى أربع طبقات، كما هو عليه الوضع في المذهب الهندوسي، وأسباب الصرّاعات بينها، والمراحل التي تمرّ بها هذه الصراعات ومآلاتها الحتميّة، هل يمكن تطبيقها على ما وقع في التاريخ الإسلامي؟

الجواب هو أنّ المؤلّف بيّن أنّ المعالم الأساسيّة التي فصّلها حول هذه المسائل هي كالمبادئ التي تنطبق فعلا من حيث الإجمال على جميع المجتمعات بلا استثناء. لكن تفاصيلها قد تختلف اختلافا كبيرا تبعا لاختلاف الأوضاع، حتى بالنسبة للمنتمين لنفس الدّين أو التراث الرّوحي، فهو يقول مثلا أنّ تطبيق تلك المبادئ على أوروبا المسيحية خلال العصر الوسيط، يختلف عن تطبيقها على روسيا المسيحية أيضا خلال نفس العصر. وحيث أنّ المجتمعات الإسلامية تختلف اختلافا واضحا عن المجتمع الهندوسي والمجتمعات المسيحية، وهي نفسها - أي المجتمعات الإسلاميّة- متنوّعة الأعراق ومتباعدة الأوطان، وأوضاعها عبر الأزمنة والأمكنة متباينة بمقادير متفاوتة زيادة أو نقصا، فإنّ ما بيّنه الشيخ عبد الواحد يحيى في كتابه هذا، وطبّقه على المجتمع الهندوسي والمجتمع المسيحي الأوروبي، يمكن أيضا، من حيث معالمه الكلـّيّة، تطبيقه على مراحل التاريخ الحضاري الإسلامي، في العديد من الجهات خلال مراحل زمنية معيّنة؛ لكن تفاصيل الأحداث قد تختلف اختلافا كبيرا في تسلسلها ودوافعها ومآلاتها. ونكتفي هنا بالإشارة إلى مثال واحد، وهو أنّ ما ذكره حول ثورة الطبقة الثانية (الكشاطريّه في الهند) ضدّ الطبقة الأولى (البراهمان) مماثل تماما لثورة من تمرّدوا وقتلوا

الخليفة الرّاشد الثالث عثمان- رضي الله عنه- وخاتم الخلفاء الرّاشدين وابن عمّ وصهر خاتم النبيين- صلى الله عليه وسلم- الإمام عليّ بن أبي طالب - رضي الله عنه -.

السؤال الرّابع:

من أبرز ما يلاحَظ في أسلوب الشيخ عبد الواحد، شدّة حدّته وصَرامته المطلقة ضدّ كلّ ما يتعلّق بالحداثة والعالم الحديث الذي يُرجع بدايات انحرافه الخطير إلى بدايات القرن الرّابع عشر الميلادي، فلماذا أغفل ذكر بعض الوجوه الإيجابية للعلم الحديث مثلا، لاسيما في مجال الطبّ؟

الجواب له وجهان:

* الوجه الأوّل: هو أنّ الذين تكفّلوا ببيان تلك الوجوه الإيجابية- إنْ كانت تستحق فعلا هذا الوصف- بل بالمبالغة المفرطة في التبجّح بها بجميع الوسائل التعليمية والإعلامية وغيرها، لا يُحصون كثرة؛ كما لا تحصى كثرة الحملات المستمرّة التي لا حدّ لأشكالها على جميع المستويات، المهاجمة للتراثيات الرّوحيّة والمبادئ الربّانية التي بعث الله بها رسله وأنبياءه لسعادة الإنسانية. وحتى الأصوات التي حاولتْ في الغرب، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وبدايات القرن العشرين، أنْ تقاوم تلك الحملات، وأن تدافع على الحقائق الأزليّة ضدّ الجحافل العاتية للإلحاد والمادّية، كانت ضعيفة متردّدة، بل متنازلة أحيانا إلى حدّ التفريط في المبادئ. وكان لا بدّ أنْ يظهر في الغرب رجل جامع للكفاءات الرّوحيّة والعرفانيّة والعلمية لتحويل مواقف الدّفاع إلى الهجوم على الأباطيل والأوهام التي هيمنت على الغرب باسم العلم الحديث وسنده الأقوى المتمثل بالأخص في نجاحاته التكنولوجيّة الهائلة. وكان الشيخ عبد الواحد يحي هذا الرّجل. ففي كتبه المذكورة أعلاه وفي تآليفه الأخرى، وتعاليقه على كتب، وفي بحوثه ورسائله، التي تعدّ بالمئات، وضّح بكلّ قوّة وموضوعيّة أصالة التراث الرّوحي الربّاني الذي لا سعادة للبشريّة إلا فيه لأنه عين الحقيقة، وبطلان كلّ التوجّهات التي حاولت تحريفه أو تجاهله، أو التمرّد عليه، أو صدّه، أو طمْسه؛

كما بيّن بكلّ جلاء تفاقم الظلاميّة الدّامسة كلـّما ازدادتْ الحداثـة غـلـُوّا في مـسار العـصور الحديثة، لكنه في النهاية يفتح دائما الباب واسـعا لتحقيـق إحيـاء شـامل لمعـالم الحقيقـة يُنهـي مرحلة الفوضى العارمة الرّاهنة ويفتح مرحلة مشرقة جديـدة، وفـق سـيرورة أطـوار التـاريخ الإنساني على الأرض الذي تدبّره الحكمة الإلهية البالغة، وبهذا ختم كتابه هذا، كمـا فعـل في كتبه الثلاثة الأخرى المذكورة أعلاه.

* الوجه الثاني: كان الشيخ عبد الواحد يحيى شاهد عيان لِما أفرزته الحداثة والعلـم الحديث وتطبيقاته التكنولوجية والحربيّة خلال النصف الأوّل من القرن العشرين. فلم تعرف البشريّة في تاريخها انتشارا للإلحاد وإنكارا للوحي الإلهي ومـا يتـضمّنه مـن حقـائق، مثـل مـا حصل في القرنين السابقين، وبذلك فقدت شرائح كثيرة من المجتمعات أقدس ما يُـصان وأعـزّ ما يُطلب، كما حصلت كوارث لم يحصل مثلها في التاريخ تمثـلت خصوصا في احتلال الـدّول الغربية المستكبرة لجـلّ بلـدان العـالم الإسـلامي، واحـتلال الـرّوس أجـزاء كـبرى مـن بـلاد الإسلام، وما انجرّ عن ذلك من جرائم كبرى وكوارث لا تـزال آثارهـا المتفاقمـة مـستمرّة إلى اليوم، كإلغاء تامّ للخلافة العثمانيـة الإسـلامية إثـر الحـرب العالميـة الأولى، وكتقـسيم الأمّـة الإسلامية عموما والعربية خـصوصا إلى دويـلات متـصارعة، وكـزرع للكيـان الـصهيوني في قلب الأمّة العربيّة إثر الحرب العالميـة الثانيـة الـتي قتـل فيهـا عـشرات الملايـين مـن النـاس، وتنافست بعدها الدّول المهيمنة على العالم في اقتناء أسلحة الدّمار الشامل، ولا تزال إلى اليـوم في مزيد من هذا التنافس المحموم، في الوقـت الـذي يعـاني فيـه عـشرات الملايين مـن الجـوع والمرض والفقر والحروب الأهلية والاستبداد.

والخلاصة أنه حتى إذا سلـّمنا بوجود إيجابيـات مّـا للحداثـة عمومـا، فـلا ريـب أنّ مساوئها وما تفرزه كلّ يوم من الكوارث، لا مقارنة بينهـا وبـين تلـك الإيجابيـات المزعومـة، التي إثمها أكبر بكثير من نفعها. فهذه هي الأسباب التي طبعت أسلوب الـشيخ عبـد الواحـد يحيى بطابع الحدّة الشديدة كلـّما تكلـّم عن الحداثة وأنصارها.

اصطلاح: الكلمات والجمل التي بين قوسين في نصوص هذا الكتاب هي من كلام المترجم وليست من كلام المؤلف.

مقدّمـــة

ليس من عادتنا، في أعمالنا، الاهتمام بالأحداث الرّاهنة، لأنّ موضع نظرنا الثابت هو المبادئ، التي هي – إن أمكن القول– ذات رَاهنية دائمة، لأنها من وراء الزّمان. وحتى عندما نخرج من ميدان الميتافيزيقا الخالصة (أي ميدان ما فوق الطبيعة)، لننظر في بعض التطبيقات، فإنما نقوم بذلك على الدّوام بكيفية تحافظ على بُعْدِها الكلّي العامّ. وهذا ما سنقوم به هنا، مع أنّ البحوث التي سنعرضها في هذا البحث تكتسي – زيادة على ذلك– أهمّية خاصّة متعلّقة بالوقت الحاضر، بسبب المناقشات التي تكاثرت خلال الأزمنة الأخيرة حول مسألة العلاقات بين الدّين والسياسة، وهي لا تعدو كونها مسألة خاصّة مندرجة، في أوضاع معيّنة، ضمن مسألة العلاقات بين المجالين الرّوحي والزمني. وهذا صحيح، لكن من الخطأ اعتقاد أنّ الذي ألهمنا هذه الاعتبارات، بمقدار يزيد أو ينقص، هو الأحداث التي أشرنا إليها، أو أننا نريد ربطها بها مباشرة، إذ أنّ مثل هذا يعني إضفاء أهمّية مبال فيها على أمور ذات طابع عارض لا أثر لها في مفاهيم طبيعتها وأصلها في الحقيقة من طراز آخر مختلف تمامًا. وحيث أننا نجتهد دائما في الإزالة المسبقة لإساءات الفهم التي يمكننا توقعها، فسنسعى قبل كلّ شيء، وبكلّ ما يمكن من وضوح وتفصيل، تجنّب هذا التفسير الخاطئ الذي يبديه البعض لأفكارنا، بفعل حماس سياسيّ أو دينيّ، أو بسبب أفكار مسبقة، أو حتى بسبب مجرّد انعدام فهم لوجهة النظر التي نقف عندها. فكلّ ما سنقوله هنا، كنا سنعبّر عنه تمامًا وبنفس الكيفية، لو أنّ الوقائع التي تستدعي التركيز اليوم حول مسألة وشائج المجالَيْن الرّوحي والزّمني لم تحدث؛ فالظروف الرّاهنة ينحصر دورها، بالنسبة إلينا، في كونها ليست سوى فرصة سانحة للإفصاح عن بعض الحقائق التي بيانها، بالأخصّ في هذا الوقت، أنسب بكثير من بيان الحقائق الأخرى التي سنعود إليها في أوقات لاحقة إنْ ساعفنا الزّمان، وهي التي تبدو غير قابلة لتطبيق مباشر كالتي سنتطرق إليها في هذا البحث.

إنّ أبرز ما لاحظناه في المناقشات المذكورة، هو عدم اهتمام الأطراف المتقابلة من وضع المسائل منذ البداية في إطارها الحقيقي، وعدم التمييز بكيفية دقيقة بين ما هو أساسيّ وما هو عارض، بين المبادئ الضروريّة والأوضاع الظرفية. وفي واقع الأمر لم نتفاجأ بهذا، لأننا لم نر فيها سوى مثال آخر، يضاف إلى كثير من الأمثلة الأخرى، للبَلْبلَة المهيمنة اليوم في جميع الميادين، والتي ننظر إليها كأبرز طابع مميّز للعالم الحديث، وذلك للأسباب التي شرحناها في كتب سابقة[1]. بَيْدَ أنه لا يمكننا الامتناع عن استنكار وقوع هذه البلبلة حتى عند الممثلين لسلطة روحيّة أصيلة، بحيث بَدَوْا كأنهم فقدوا النظر إلى ما ينبغي أنْ يكون مصدر قوّتهم الحقيقية، ونعني بها السموّ المفارق المتعالي للمذهب الذي يتكلّمون باسمه. لقد كان من اللازم قبل كلّ شيء التمييز بين مسألة المبدأ ومسألة الوضع الرّاهن: فبالنسبة لمسألة المبدأ لا مجال لمناقشتها، لأنها من الأمور التي تنتمي إلى ميدان لا يمكن إخضاعه لكيفيات النقاش الحالية بالأساس من الطابع «المقدّس»؛ أمّا المسألة الثانية، وهي التي لا تعدو كونها من مستوى سياسي، بل ديبلوماسي إنْ أمكن القول، فهي على أيّ حال ثانوية جدّا، بل بكلّ دقّة لا اعتبار لها إزاء مسألة المبدأ. وبالتالي، كان من الأفضل أن لا تتاح للخصم الفرصة لإثارتها، ولو بالنسبة إلى مجرّد مظاهرها الخارجية ؛ أمّا نحن فلا نلتفت إليها بتاتا.

فمقصودنا إذن هو الوقوف حصْريّا في ميدان المبادئ؛ وهذا يتيح لنا البقاء خارج أيّ نقاش، وأيّ جدال، وأيّ نزاع بين مدارس أو أحزاب، وكلّ الأمور التي لا نريد الدّخول بتاتا، وحيث أننا مستقلّون تمامًا عن كلّ ما ليس بحقيقة خالصة ونزيهة، ومصمّمون على الثبات في هذا الموقف، فإننا لا نطمح إلا في بيان الأمور كما هي عليه، دون أيّ اعتبار لاستحسان أو استهجان أيّ شخص كان؛ فنحن لا نرجو أيّ شيء لا من هؤلاء ولا من أؤلئك، بل لا نرجو جزاء ولا شكورًا بأيّ كيفية كانت حتى من الذين سيستفيدون من الأفكار التي سنعرضها، إذ لا أهمّية لمثل هذا عندنا. ونحذر مرّة أخرى بأننا نرفض حصرنا في

---

[1] كتاب شرق وغرب، وكتاب أزمة العالم الحديث.

أيّ إطار معهود، ولا جدوى بتاتا في البحث عن نعت مّا يُلصَق بشخصنا، لأنه لا وجود في العالم الغربيّ لأيّ نعت يمكن تطبيقه على ما نحن عليه. وبعض التلميحات المغرضة المتزامنة، الآتية من الأطراف الأكثر تعارضا، كشفت لنا أخيرا عمّا قلناه، وذلك لكي يعلم ذوُوا النوَايا الحسنة الموقف الذي ينبغي اعتباره ولا يُستدْرَجون إلى اتهامنا بأنّ لنا مقاصد لا تتلاءم مع موقفنا الحقيقي ومع وجهة نظر المذهب التراثي الأصيل الذي هو مذهبنا.

وبمقتضى الطبيعة نفسها لهذه الوجهة من النظر، المتحرّرَة من جميع الحوَادث الطارئة، يمكننا النظر إلى الوقائع الرّاهنة بأتمّ نزاهة وكأنها وقعت خلال ماض بعيد، كالتي سنأتي على ذكرها عندما نستشهد بأمثلة تاريخية لتوضيح عرْضنا. وكما سبق قوله، فإننا ملتزمون بإعطاء عرْضنا هذا بُعْدًا كلِيّا عامًا، يتجاوز كلّ الأشكال الخاصّة التي يمكن أنْ يكتسيها الحُكم الزمني وحتى السلطة الرّوحيّة عبر الأزمنة والأمكنة. وينبغي منذ الآن التنبيه على أنّ السلطة الرّوحيّة، في نظرنا، لا تكتسي بالضرُورة الشكل الدّينيّ (المعهود)، خلافا للتصوّر الشائع عمومًا في الغرب. وسنترك لكلّ امرئ يقتنع بهذه الاعتبارات تطبيقها المناسب على حالات خاصّة لم نتعرّض لها مباشرَة عن قصد. ولكي يكون هذا التطبيق مشرُوعًا ومقبولا، يكفي أنْ يكون قائمًا بروح متطابقة حقا مع المبادئ التي بها قيام كلّ شيء؛ أي الرّوح التّراثيّة بالمعنى الحقيقيّ لهذه الكلمة، وهو- مع الأسف- المعنى الذي تتناقض معه أو تنكرُه جميع التوجّهات الحديثة تخصيصًا.

وبالتحديد سننظر إلى واحد من مظاهر الانحرَاف الحديث، بحيث يكون بحثنا في هذا الصّدد مكمِّلا لِما شرحناه سابقا في الكتابيْن المشار إليهما آنفا. وسنرى في هذه المسألة أنّ الأخطاء المتعلِّقة بالوشائج بين المجاليْن الرّوحيّ والزّمني، والتي تطوّرت خلال القرون الأخيرة، ليست أمْرًا جديدًا؛ لكنّ آثار أشكال ظهورها السّابقة كانت محدودة؛ أمّا في أيّامنا هذه فقد صارت نفس تلك الأخطاء ملازمة على نحو مّا للعقليّة الشائعة العامّة، واندرَجَتْ ضمن وَضع ذهنيّ يتسارع تفشّيه العامّ. وهو وضع خطير مقلق، وإنْ لم يحدُث له تقويم

خلال مدى قريب، فمن المُتَوَقَّع أنْ ينجرّ العالم الحديث نحو كارثة، بل إنه يبدو مندفعًا إليها بسرْعة متزايدة. وبما أنّنا وضّحنا الاعتبارَات المبرّرة لكلامنا هذا في كتاب آخر[1]، فلا حاجة لمزيد من الإلحاح عليها، ونكتفي بإضافة ما يلي: إذا ما بقي في الأوضاع الرّاهنة أمل ضعيف لنجاة العالم الغربيّ، فهو يكمن، جزئيًا على الأقلّ، في المحافظة على المؤسّسة التراثيّة الوحيدة المتبقِّية. لكن من الضروريّ لتحيق هذا الأمل أنْ تكون هذه المؤسّسة على وَعي تامّ بحقيقتها، لكي تتمكّن من توفير قاعدة فعليّة لمجهوداتٍ سوف تبقى بدون ذلك مشتّتة وغير منسّقة. وعلى أيّ حال، فهذه هي إحدى الوسائل المباشرَة التي يمكن الأخذ بها لإعادة بعث الرّوح التراثيّ. وإن لم يحصل هذا، فلا شكّ أنّ ثمّة وسائل أخرى، حتى إن بدتْ فرَص تحقيقها في الوقت الحاضر ضئيلة؛ لكن رغم هذا فإننا لا نهمل أيّ إمكانية متاحة لإعادة هذا البعث الذي هو العلاج الوحيد للفوضى الرّاهنة، وهو على الدّوام مقصودنا كلّما انتقلنا من الميتافيزيقا الخالصة إلى النظر في العوارض الطارئة. ومقاصدنا الحقيقية لا تخرج بتاتًا عن هذا الإطار، وننفي تمامًا كلّ ما يمكن أنْ يُنسَب إلينا من مقاصد أخرى كما نرفض تمامًا دعاوي من يزعمون أنّ التأمّلات التي سنعرضها مُستلهَمَة من تأثيرات خارجيّة مهما كانت.

وبعد أن تقرّر هذا، لأنّ التجربة علّمتنا أنّ مثل هذه الاحتياطات مفيدة، فإنّنا سنعفي أنفسنا لاحقا من أيّ إشارة مباشرة إلى الأحداث الرّاهنة، لكي يكون الطابع التّراثي للمذهب الذي نريد أن تتميّز به جميع أعمالنا في غاية الوضوح وغير قابل للاعتِرَاض عليه. ولا ريب أنّ العواطف السّياسية والدّينيّة الجيّاشة لن تجد لها مجالا هنا، وهذا يزيدنا ارْتياحًا، لأنّنا لا نرْغب بتاتًا في توفير محفِّز جديد لنقاشات تبدو لنا تافهة، بل بائسة؛ وإنّما بالعكس، نريد التذكير بالمبادئ التي يتسبب نسيانها – في الصّميم- في كلّ هذه المساجلات. ونكرّر أنّ استقلاليتنا هي التي تتيح لنا هذه الصّرَامة بكلّ نزَاهة، ودون أيّ تنازل أو مصالحة من أيّ نوع كان؛ وفي نفس الوقت هي التي تمنعنا من مباشرة أيّ دور غير الذي كنا بصدد بيانه، لأنّ

[1] كتاب أزمة العالم الحديث.

الاحتفاظ بها مشروط بالثبات الدّائم في ميـدان التحقـق العرْفـانيّ المستبـصر الخـالص، وهـو ميدان المبادئ الجوْهريّة الثابتة، وبالتالي فهو الميدان الذي يتفرّع منـه كـلّ مـا سـوَاه بكيفيّـات مباشرَة أو غير مباشرَة، وبالضرُورة منه يبتدئ التقويم الـذي ذكرنـاه آنفـا. وخـارج الارتبـاط بالمبادئ لا يمكن الحصول إلا على نتائج سطحية تمامًا، غير ثابتة ووَهميّة. وليس هذا في واقـع الأمر سوى أحد أشكال التعبير عن تفوّق المجـال الرّوحـاني عـن الميـدان الـزمني، وهـذا هـو بالتحديد موضوع دراستنا هذه.

الباب الأوّل

السّلطة والترَاتب الوظيفي

خلال عهود زمنية في غاية الاختلاف، وحتى التي تعود إلى ما قبل ما اصطلح على تسميته بالعهود التاريخية، وبالمقدار الذي بلغنا من شهادات متوَافقة توفـّرها روَايات ترَاثية شفويّة أو كتابيّة عند جميع الشعوب[1]، نجد علامات على وقوع تعارُض متكرّر بين ممثّلي السّلطة الرّوحيّة وممثّلي الحُكم الزّمني، مهما كانت الأشكال الخاصّة التي يكتسيها الطـّرَفان ليتكيّفا مع تنوّع الظروف، وفق تنوّع الأزمنة والبلدان. لكن هذا لا يعني أنّ تلك المعارضة والصّرَاعات التي تنشأ عنها«قديمة قِدَمَ العالـَم» كما يُقال في هذه العبارة التي كثيرًا ما يُساء استعمالها؛ وذلك لأنّ فيها مبالغة جليّة، إذ من المتفق عليه في تعاليم جميع الترَاثيات، أنّ ذلك التعارُض لم يحدث إلا بعد بلوغ البشريّة مرحلة بعيدة عن الرّوحانيّة الأصلية الخالصة. ففي الأصل لم تكن وظائف السلطتين المذكورتين منفصلة عن بعضها، ولم يكن القائمون عليهما أفرادًا مختلفين؛ بل بالعكس، كانت السلطتان منضويتين في مبدئهما المشترك الذي صدرَا منه، فهما يمثّلان فقط مظهرين غير منقسمين لا انفصام بينهما في وحدة تأليفية، هي في نفس الوقت أسمى وأسبق من تمايزهما. وهو ما يُعبّر عنه بالخصوص المذهب الهندوسي الذي ينصّ على أنّه لم تكن في البداية سوى طبقة اجتماعيّة وَاحدة[2]؛ واسم "هامْسَا" الذي يُطلق على هذه الطبقة الأولى الوحيدة، يدلّ على درجة روحيّة عالية جدًا،

---

[1] في البداية كانت هذه الترَاثيات شفويّة؛ وأحيانا، كما كان الحال عند شعوب السّلت (في أوروبا)، لم تُكتب أبدًا. وتوَافقها دليل على وحدة أصلها المشترك، أي أنها متفرّعة من ترَاث قديم أصليّ واحد، وأيضا دليل على الأمانة التامّة في التبليغ الشفويّ الذي اضطلعت به، في هذه الحالة، السلطة الرّوحيّة حيث كانت المحافظة عليه من بين وظائفها الرئيسيّة.

[2] قال الله – تعالى – في الآية 213 من سورة البقرة: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ المترجم-.

أصبحت اليوم استثنائية للغاية، لكنها كانت حينذاك مشترَكَة بين جميع الناس وموْهوبة لهم بالفطرَة الأصليّة[1]؛ وهي درجة فوق الطبقات الأرْبعة التي تشكّلت لاحقا، وتوزّعت بينها مختلف الوظائف الاجتماعيّة.

ومبدأ تأسيس الطبقات الاجتماعيّة، غير المفهوم أصلا من طرَف الغربيين، يعبّر عن اختلاف الطبائع بين أفرَاد البشر ويقيم بينهم ترَاتبًا وظيفيّا، ولا يُؤدّي الجهل به إلاّ إلى الفوضى والارتباك. وهو الجهل الذي تتضمّنه نظرية «المساوَاة» التي يتغنّى بها العالم الحديث، وهي نظرية معاكسة لكلّ الوقائع الثابتة، بل حتى مجرّد الملاحظة البسيطة المعتادة تكذِبها، إذ لا وجود في الوَاقع للمساواة في أيّ محلّ كان؛ لكن ليس هنا موضع التوسّع في هذه المسألة التي فحصناها في موضع آخر[2]. والكلمات المستعمَلة في الدّلالة على الطبقة الاجتماعيّة في الهند، لا تدلّ إلا على «الطبيعة الفرْديّة»: والمقصود هو جملة المُميّزات المضافة إلى الطبيعة الإنسانيّة «النوْعيّة» والتي تجعل الأفراد مختلفين عن بعضهم البعض. وينبغي للتوّ إضافة أنّ الورَاثة لا تتدخّل إلا بقسط محدود في تحديد هذه الميّزات، وإلاّ فإنّ جميع أفرَاد نفس العائلة يكونون متماثلين تمامًا؛ وبالتالي مبدئيًا ليست الطبقة الاجتماعية مورُوثة

---

(1) في تراث الشرق الأقصى (أي الصّين) توجد نفس المقولة بنفس الوضوح كما يُظهره بالخصوص هذا النصّ (للحكيم): لاوْ- تسا (في القرن السادس قبل المسيح): «القدامى، وأئمّة العلم، كانوا حائزين على علم المنطق، وعلى البصيرة النافذة والإلهام؛ وهذه القوّة الرّوحيّة كانت فطريّة موْهوبة؛ وهذه الفطرة الموْهوبة لقوّتهم الباطنية كانت تُضْفي على ظاهرهم العظمة والهيبة والوقار... من يستطيع، في أيّامنا هذه، ببيانه العظيم، أنْ يُبدّد الظلمات الباطنيّة؟ من يستطيع، في أيّامنا هذه، بحياته العظيمة أنْ يُعيد الحياة للباطن الميّت؟ أولئك (القدامى وأئمّة العلم) كانوا حاملين طريق الحقّ الأعظم (تاوْ) في أرواحهم، وكانوا أفرادًا أحْرارًا مستقلّين؛ وعلى هذا النحو، كانوا يرْون الكمالات في نقائصهم» (تاو- تي- كينْڤ، الباب 14، ترجمه إلى الفرنسية ألكسندر أولار)... وعبارة أفرادا أحرَارا مستقلّين لها نفس معنى كلمة: سويشهاشاري في اللغة السنسكريتية (الهندوسية)، أي:الذي يسير وفق إرادته، أو، تبعًا لعبارة مكافئة من التصوّف الإسلامي: ألذي هو بذاته نفس شرْعه(أي الذي لا يتصرّف إلا وفق بصيرته الربّانيّة المحفوظة بعناية الله - تعالى- المترجم-).

(2) كتاب أزمة العالم الحديث، الباب السادس. ومن جانب آخر، حول مبدأ تأسيس الطبقات الاجتماعيّة يُنظر كتاب مدخل عامّ لدراسة المذاهب الهندوسيّة للمؤلف، القسم الثالث، الباب السادس.

بالضرُورَة، على الرّغم أنها في الواقع العملي أصبحت كذلك في غالب الأحيان. ومع هذا، حيث لا يمكن وجود فرْدين متطابقين أو متساويين من جميع الوجوه، فلا بدّ أيضا من وجود فروق بين الأفراد المنتمين إلى نفس الطبقة. لكن، كما أنّ الطبائع المشتركة بين كائنات نفس النّوع هي أكثر من الطبائع المشتركة بين أنواع مختلفة، فكذلك في نفس النّوع، توجد طبائع مشتركة بين أفراد نفس الطبقة أكثر منها في طبقات مختلفة. إذن يمكن القول أنّ التمييز بين الطبقات يشكّل في النوع الإنساني تصنيفا طبيعيّا حقيقيّا، ينبغي أنْ يتناسب معه توزيع الوظائف الاجتماعيّة. وفعلا، فكلّ إنسان، بمقتضى طبيعته الخاصّة، مُؤهّلٌ للقيام بوظائف معيّنة دون سوَاها؛ وفي مجتمع مؤسّس نظاميّا على قوَاعد ترَاتبيّة، ينبغي أنْ تحَدّد تلك المؤهّلات تبعًا لمعايير دقيقة، لكيْ يكون كلّ واحد في الموقع الملائم لطبيعته، ووفق التناسب بين مختلف أنواع الوظائف والتقسيمات الكبرى المصنِّفة «للطبائع الفرديّة»، إلا في حالات استثنائيّة قد تنجم عن أخطاء في التطبيق، لكنها نادرة في الجملة؛ وهكذا يكون النظام الاجتماعيّ مترْجِمًا بالضبط عن العلاقات الترَاتبيّة الناتجة عن طبيعة الكائنات ذاتها. وهذه هي باختصار العِلّة الأساسيّة لوجود الطبقات الاجتماعيّة. وينبغي على الأقلّ معرفة هذه المعلومات المبدئية لفهم الإشارات التي سنضطرّ إلى إيرادها لاحقا، وهي المتعلّقة بتأسيسها كما هي موجودة في الهند، أو المتعلقة بالمؤسّسات المماثلة لها في أماكن أخرى، إذ من البديهي أنّ تنظيم المؤسّسات في جميع الحضارات ذات الطابع التراتبي الحقيقيّ، تخضع لنفس المبادئ، بأنماط مختلفة في التطبيق.

والتمييز بين الطبقات الاجتماعيّة، مع ما يناسبها من تفاضل في الوظائف الاجتماعيّة، ينتج في الجملة من انفصام للوحدة الأصلية؛ فيظهر حينئذ الفصل بين السلطة الرّوحيّة والحُكم الزمني ليُشكّلا بالتحديد، في الممارَسة العملية المختلفة إحداهما عن الأخرى،الوظائف المنوطة على التتالي بالطبقتين الأولى والثانية، أي طبقة "البْرَاهْمان" وطبقة "الكشاطريّة". وكما هو حاصل عمومًا بين جميع الوظائف الاجتماعيّة المنوطة بمجموعات مختلفة من الأفرَاد، كان يوجد بين هاتين السلطتين في الأصل انسجام كامل قوَامُه الاحتفاظ بالوحدة الأصليّة بالقدر الذي تسمح به أوضاع الوجود الإنساني في طوْره الجديد، لأنّ

الانسجام في الجملة ليس سوى انعكاس أو صورة للوحدة الحقيقيّة. وبعد ذلك، خلال مرحلة أخرى يتحوّل التمييز إلى تعارض وتنافس، فيتلاشى الانسجام ليحُلّ محلّه الصّرَاع بين السّلطتين، إلى أنْ يؤول الوضع إلى بروز الوظائف التحتيّة مدّعيّة بدوْرها التفوّق على ما سوَاها، وينتهي الحال إلى الفوضى العارمة، وإلى إنكار وتنكيس كلّ ترَاتب. وهذا المفهوم العامّ الذي ذكرنا أبرز خطوطه مطابق لتعليم المذهب الترَاثي المتعلّق بالعهود الأربعة المتتالية التي ينقسم إليها تاريخ البشرية على الأرض، وهو تعليم لا يقتصر على تراث الهند فحسب، بل هو معروف في الغرب خلال العصور القديمة، خصوصا عند الإغريق (في اليونان) واللاتين (في جنوب أوروبا). وهذه العهود الأربعة هي الأطوَار التي تمرّ بها البشريّة خلال ابتعادها عن المبدأ، أيْ عن الوحدة والرّوحانيّة الفطريّة الأصلية؛ فهي كالمراحل لنمط من التكثيف المادّي المتزايد المتدرّج، الملازم بالضرُورَة لكلّ دوْرَة من دَوَرَات الظهور، كما شرحناه في موضع آخر[1].

ولم يحدث تخريب للنظام السويّ، مبتدِئا بتغلّب الحُكم الزّمني على السلطة الرّوحيّة، إلا خلال العهد الرّابع الأخير من العهود الأربعة، وهو العهد الذي يُطلق عليه في التراث الهندوسي اسم: "كالي- يوغا" أو «العصر المظلم» وهو العصر الذي نعيشه في الوقت الحاضر[2]. لكنّ الأحداث الأولى لثوْرَة الكشاطريَه ضدّ سلطة البرَاهمان يمكن أنْ تعود إلى عصور أقدم من بداية هذا العهد الرّابع[3]، التي هي نفسها أقدم بكثير من كلّ ما هو معروف في التاريخ «الظاهري» المعهود. وهذا التعارض بين السّلطتين، والتنافس بين الفريقيْن الممثليْن لهما، كان يُرْمز إليه عند الشعوب السّلتية (في أوروبا خلال العصور القديمة) بصورة الصّرَاع

---

(1) كتاب "أزمة العالم الحديث" الباب الأوّل.

(2) في الباب الأوّل من كتابه "أزمة العالم الحديث" يقول المؤلف عن هذا العصر المظلم: [ونحن نعيشه، كما قيل، منذ أكثر من ستة آلاف سنة (ومدّته الإجمالية - حسبما ذكرها المؤلف في بحوث له أخرى- هي 6480 سنة)، أي منذ زمن أقدم بكثير من كل العصور المعروفة في التاريخ «الكلاسيكي»]- المترجم-.

(3) في هذا الصّدد توجد إشارات في تاريخ "بارَاشو- رَاما" الذي قيل عنه إنه قضى على الكشاطريَه المتمرّدين، خلال عهد كان أسلاف الهندوس ما زالوا يسكنون منطقة شمالية.

بين الخنزير الذكَر والدبّ[1]؛ وهذه الرّمزيّة ترجع إلى إحدى أقدم تراثيات الإنسانية، بل إلى أوّلها، أي إلى الملّة الأصلية الأولى. ويمكن التوسّع كثيرًا في دلالات هذه الرّمزيّة، لكن ليس هنا موضعها، وربّما تكون لنا فرصة لبيانها في المستقبل[2].

وفي ما سنعرُضه لاحقا، لن نصعد إلى تلك الأصول الأولى، وكلّ الأمثلة التي سنذكرُها تعود إلى عهود قريبة منا، لا تتجاوز ما يمكن تسميته: المرحلة الأخيرة من كُالي-يوقا"، وهي في متناوَل التاريخ المعهود، ويبتدأ بالضبط في القرن السادس قبل العصر المسيحي. إنّ من الضرُوري إعطاء هذه المعلومات المجملة حول جملة التاريخ التّراثي، إذ بدونها لا يتمّ فهم ما بعدها، حيث لا يمكن أن نفهم حقّ الفهم حقبة زمنية مّا، إلا بوضعها في الموقع الذي تحتلّه كعنصر من عناصر الجملة الكلّيّة المندرجة فيها. وكما شرَحناه منذ عهد قريب، فإنّ مميّزات الحقبة الحديثة لا يمكن تفسيرها إلا باعتبارها مشكّلة للمرْحلة الأخيرة من كالي- يوقا". ونعلم جيّدا أنّ هذه الوجهة من النظر التأليفية معاكسة تمامًا للعقلية التحليلية المهيْمنة على تطوّر العلم «الظاهري» الذي لا يعرف أغلب المعاصرين لنا سواه. وينبغي بالتحديد التصريح بكلّ وضوح عن هذا الذي قلناه كلّما كان الجهل به أكثر، وهو الوحيد الذي يتبنّاه جميع من هم أمثالنا، أي الذين يقفون ثابتين على الدّوام في الخط التّراثي الشرْعيّ، دون أيّ تنازل لهذه العقلية الحديثة التي نكرّر بلا ملل أنها متطابقة تمامًا مع العقلية المضادّة للترّاث.

---

[1] خصّص المؤلف لهذه المسألة بحثا نشره في المجلة الفرنسية: دراسات تراثية، عدد: أوت – سبتمبر 1936 – عنوانه: (الرتّ والدبّ)؛ والرتّ هو الخنزير البرّي، أو الشديد الجريء من ذكور الخنازير، أو الرئيس المقدام من القوم. وهذا البحث يشكّل المقال الرّابع والعشرين من كتاب المؤلف: (رموز العلم المقدّس)، وقد سبقت لنا ترجمته.

[2] ينبغي القول أنّ الخنزير والدب كرمزيْن لا يظهران حتما دائما كمتضادين أو متصارعين، بل يمكن أنْ يظهرا أحيانا كممثلين للسلطة الرّوحية وللحكم الزّمني، أو لطبقتي الدرويد (أي أئمة التشريع والتربية الرّوحيّة) والفرسان (المجاهدون) من حيث علاقاتهم السوية المنسجمة في ما بينها، وهو ما نراه بالخصوص في قصة مَارْلان وأرْتور اللذيْن هما أيضا الخنزير والدبّ، وإذا سمحت الظروف سوف نشرح هذه الرّمزية في بحث آخر.

ولا شك أنّ التوجّه المهيمن في عصرنا هو التعبير عن تلك الوقائع التاريخية القديمة جدا بوصفها «خرافية» أو«أسطورية» كتلك التي نحن بصدد الإشارة إليها، بل حتى التي هي أقلّ قِدَمًا منها بكثير مثل التي سنتعرّض لها لاحقا، وذلك لأنها لا تندرج ضمن وسائل التحقيق التي هي في متناول المؤرّخين «الظاهريين». والذين يفكّرون على هذا النحو - بحُكم العوائد المكتسَبة من تربية هي اليوم في أغلب الأحيان تشويه ذهنيّ حقيقيّ- يمكنهم على الأقلّ، لو أنهم احتفظوا ببعض إمكانيات الفهم، أنْ يأخذوا ببساطة تلك الوقائع من حيث قيمتها الرّمزيّة. أمّا نحن فإننا نعلم أنّ هذه القيمة لا تلغي حقيقتها المَوْضوعيّة الخاصّة كوقائع تاريخيّة، لكنها في الجملة - أي قيمتها الرّمزية- هي الأهمّ، لأنها تضفي على الوقائع دلالة عليا، من طرَاز أعمق بكثير ممّا يمكن أن يكون لها من حيث هي في نفسها؛ وهذه أيضا مسألة تستدْعي بعض الشرُوح.

إنّ كلّ ما هو موْجود، من أيّ نمط كان وُجوده، يستند بالضرورة إلى المبادئ الكلّيّة، التي هي الأعيان (أو الماهِيّات) الأزليّة الثابتة في الآن الدّائم في العلم الإلهيّ القديم. ولهذا يمكن القول أنّ جميع الأشياء، مهما كان حالها العارض الحادث بالنسبة إليها، تترْجِم أو تمثّل المبادئ حسب مظهرها ومرْتبة وجودها، إذ لو لا ذلك لكانت محض عدم. وعلى هذا النحو، من مرتبة وجودية إلى أخرى تتلوها، تتسلسل وتتناسب جميع الأشياء لتتضافر في الانسجام الكلّيّ الشامل، لأنّ الانسجام - كما سبق قوله- ليس سوى انعكاس للوحدة المبدئيّة في كثرة العالم الظاهر؛ وهذا التناسب هو الأساس الحقيقيّ للرّمزيّة. ولهذا يمكن دائمًا أخذ قوَانين مرتبة دُنْيا كرُموز لحقائق من مرتبة عُلْيا، حيث تكمن عِلّتها العميقة التي هي في نفس الآن مبدؤها ومنتهاها. وبهذه المناسبة نشير عَرَضا إلى خطأ التفاسير «الطبائعيّة» الحديثة للمذاهب التراثية العتيقة، وهي تفاسير تَقْلِبُ بكلّ بساطة ترَاتب العلاقات بين مختلف أنماط الحقائق الوجوديّة. وكمثال، إذا لم نعتبر سوى النظريات الأكثر شيوعا في أيّامنا هذه، فإنّ الرّموز أو القِصص الميتولوجية لم يكن لها أبدًا دوْرٌ في تمثيل حرَكة الكواكب، ولكن كثيرًا ما نجد فيها صُوَرًا مستلهمَة منها، وهدفها التعبير قياسيًا عن أمر آخر مختلف تمامًا، لأنّ قوانين هذه الحركة تترْجِم فيزيائيًا المبادئ الميتافيزيقية المستندة

إليها؛ وعلى هذا المفهوم كان يعتمد علم النجوم الحقيقيّ عند القدامى. فما هو أدنى يمكن أنْ يرْمز إلى ما هو أعلى، والعكس مستحيل. ولو كان الرّمز أبعد من الوَاقع المحسوس ممّا يمثله، بدلا أن يكون أقرب، كيف يمكنه أداء وظيفته التي هي عبارة عن جعل الحقيقة أقرب إلى تناول الإنسان بتوفيرها «مستندًا» لتصوّرها؟ ومن جانب آخر، وبالعوْدة إلى نفس المثال، فمن البديهي أنّ استعمال الرّمزيّة الفلكية لا يمنع بتاتا أنْ تكون الظوَاهر الفلكية على ما هي عليه، وأنْ يكون لها في مرتبتها الخاصّة واقعها الموْجود فعليّا. ونفس الشيء تمامًا بالنسبة للوَقائع التاريخيّة، لأنها كغيرها تعبّر وفق نمطها عن الحقائق العليا وتنسجم مع قانون التناسب الذي سبق ذكره. فهذه الوقائع هي أيضا موجودة فعليّا، لكنها في نفس الوقت رموز. وذلك أجدر بالاهتمام بها من حيث كونها وقائع؛ ولا يمكن غير هذا عندما نتفق على ربط كلّ شيء بالمبادئ، وهنا بالتحديد – كما شرحناه في موضع آخر[1] – الفارق الجوْهري بين «العلم المقدّس» و«العلم الظاهري». وإنما ألحَحْنا على هذا الموضوع لكي لا يحدث أيّ التباس في هذا الصّدد؛ فلا بدّ من معرفة وضع كلّ شيء في مرتبته السويّة؛ والتاريخ – بشرط النظر إليه بكيفية سويّة– له كغيره من الأمور موقعه في مجال المعرفة الكاملة؛ لكنه في هذا المنظور لا يتضمّن قيمة إلا لأنه يتيح العثور، في الأحداث العارضة التي تشكِّل موضوعه المباشر، على نقطة استناد للترقّي فوق هذه الأحداث. أمّا وجهة نظر التاريخ «الظاهري» المتعلّق حصريًا بالوقائع ولا يتجاوزها، فهي خالية من الأهمّية في نظرنا، مثلها مثل أيّ بحث بسيط في ميدان مّا. وبالتالي فاعتبارنا للوقائع ليس من حيث وصفنا كمؤرّخ بالمعنى المعهود، وهذا الذي يجعلنا لا نعطي أيّ اعتبار لبعض الأحكام «النقدية» المسبقة التي يُتَبَجّح بها في عصرنا. ويبدو واضحا أنّ الاستعمال الحصري لبعض المناهج لم يُفرَض على المؤرّخين المحدَثين إلا لكي يَحْجَبوا عن النظر الصحيح في المسائل التي من اللازم عدم لمسها، للسبب البسيط في كونها ربّما تقودهم إلى نتائج معاكسة للتوجّهات «المادّية» التي تكفّل التعليم

[1] كتاب أزمة العالم الحديث، الباب الرّابع.

«الرّسمي» بمهمّة إشاعتها وترْسيخها؛ أمّا نحن، فلسنا طبعًا ملزمين بالأخذ بها بتاتـا. وبعـد أنْ تقرّر هذا، نظنّ أنّ بالإمكان مباشرة موضوع بحثنا، ونكتفي بهذه الملاحظـات التمهيديّـة الـتي هدفها في الجملة توضيح الرّوح التي بها نكتب هذا البحث، والتي ينبغي أيضا أن يُقـرَأ بهـا إن أردنا حقا فهم المعنى.

الباب الثاني

وظائف الهيئة الرّوحيّة الشرْعيّة ووظائف المَلَكيّة

عند جُلّ الشعوب نجد التعارض بين السلطتين الرّوحيّة والزّمنيّة، وليس هذا بالأمر الذي يُفاجئ، لأنه ينسجم مع قانون عامّ لتاريخ البشريّة، مرتبط بجملة «القوانين الدّوريّة» التي رَدّدنا الإشارة إليها في أغلب كتبنا. وبالنسبة للعهود الأكثر قِدَمًا، عادة ما نجد ذكر هذه المعارضة في المعطيات التّراثيّة في شكل رمزيّ، كما أوْضحناه فيما يتعلّق بالشعوب السّلتية؛ لكن ليس هذا ما نريد التوسع فيه هنا ، ونكتفي الآن بمثالين، أحدهما في الشرق، والآخر في الغرب: ففي الهند، ظهر ذلك التضادّ في شكل منافسة بين البرَاهمان والكشاطريّه، وسنعود إلى ذكر بعض أحداثها؛ أمّا في أوروبا خلال العصر الوسيط، فقد برز بالخصوص فيما سُمّي بالنّزَاع بين السلطة الرّوحية الدّينيّة والامبرَاطوريّة، وقد كانت له مظاهر أخرى أكثر تخصيصا، لكنها لا تقلّ عنه ظهورًا، كما سنراه لاحقا[1]. ومن اليسير جدًا مشاهدة استمرار نفس الصّراع حتى في أيّامنا هذه، إلا أنها، بفعل الفوضى الحديثة و«اختلاط الطبقات»، تعقّدَتْ بولوج عناصر غير متجانسة تحجبها أحيانا عن نظر مرَاقب سطحيّ.

وعمومًا – باستثناء حالات نادرة جدًا–، لم يقع اعتراض على تواجد السلطتين معًا في نفس الوقت بنفس تسميتهما التراثية، أي السلطة الرّوحية والحكم الملكي، ولكلّ منهما ميدانه الخاصّ. والنقاش في الجملة عادة ما يكون حول مسألة علاقات التبعيّة التي ينبغي أن

---

(1) يمكن أن نجد بيُسر أمثلة أخرى، لاسيما في الصّين، حيث وقعت صرَاعات خلال بعض العصور، بين أتباع المذهب الطاوي (الميتافيزيقي والتربوي الرّوحي) الممثلين للسلطة الرّوحية، وأنصار مذهب (الحكيم) كونفوشيوس الممثلين للحكم الزمني (لاسيما في جانبه الاجتماعي)، كما سنشرحه لاحقا. وفي بلاد التيبت، وقع في البداية عداء من طرَف الملوك ضدّ مذهب اللامايزم ، وانتهى بانتصار هذا الأخير بحيث انطوي الحكم الزمني في السلطة الرّوحية التي تقلّدت إدارة شؤون البلاد (برئاسة الدّلاي– لاما)، إلى يومنا هذا (أي سنة 1929 وقد وقعت بعد ذلك تحت الاحتلال الصيني).

تقوم بينهما؛ إنه صراع على التفوّق، ويقع دائما بنفس الكيفية: فنرى المحاربين المالكين للحكم الزمني، بعد أن كانوا في البداية خاضعين للسلطة الرّوحيّة، يثورُون ضدّها، ويعلنون استقلالهم عن كلّ هيمنة فوقهم، بل يسعون إلى إخضاع هذه السلطة الرّوحيّة لحُكمهم وتسخيرها لاستبدادهم، مع أنهم كانوا مُقِرّين في الأصل أنهم ما حازوا الحكم إلا منها وبإشرَافها. وهذا كاف لبيان أنّ في مثل هذه الثورة يحصل تنكيس للعلاقات السّويّة؛ لكننا نرَاه بكيفية أوضح بكثير عند اعتبار هذه العلاقات، ليست فقط بين وظيفتين اجتماعيتين يتفاوت وضوح تحديد مهامّهما زيادة أو نقصًا ويمكن لكلّ واحدة منهما أنْ تميل طبعًا إلى الاستحواذ على بعض صلاحيات الأخرى، وإنما هي وشائج قائمة بين ميدانين تحصل فيهما ممارسة الوظيفتين؛ وعلاقات هذين الميدانين هي فعليًا التي ينبغي منطقيا أن تحدِّد السّلطات المناسبة لكلّ منهما.

وقبل الشروع مباشرة في هذه الاعتبارات، يلزمنا إبداء بعض الملاحظات التي تسهّل فهمها، وذلك بتحديد معنى بعض الكلمات التي سنكرّر استعمالها، وضرورة هذا تتأكّد لاسيما أنّ معاني هذه الألفاظ قد أصبحت في الكلام الشائع فاقدة للدقة وبعيدة أحيانا عن دلالتها الأولى. وفي البداية، إذا كنا نتكلم عن سلطتين في الحالة التي نريد فيها الاحتفاظ بنوع من التناظر الخارجي بينهما، فإننا للتأكيد على التمييز بينهما غالبا ما نفضّل كلمة «سلطة» بالنسبة للهيئة الرّوحيّة بدلا من كلمة «حُكْم» التي تعود حينئذ إلى الإدارة الزمنيّة التي هي إليها أنسب من حيث دقة الدّلالة. وبالفعل، فكلمة «حُكْم» توحي حتمًا بفكرة القدرَة أو القوّة، وبالأخص: القوّة المادّية[1]، أي قدرة تظهر للعيان في الخارج وتفرض نفسها بوسائل مشهودة؛ وهذا هو الحكم الزمني، بمقتضى التعريف نفسه[2]. أمّا السلطة الرّوحية، فبالعكس، هي باطنية بالأساس، ولا يفرض وجودها إلا حضورُها، دون أيّ سند حِسّيّ،

---

(1) يمكن إدراج قوّة الإرادة ضمن هذا المفهوم، وليست هي قوّة «مادّية» بالمعنى المضبوط للكلمة، لكنها عندنا من نفس النمط، إذ هي بالأساس موجّهة نحو العمل المادّي الخارجي.

(2) اسم طبقة الكشاطرية مشتق من كلمة كشاطرا التي تعني: «قوّة».

وتتصرّف – إذا صحّ القول– بكيفية خفيّة لطيفة قد لا تُرى في الظاهر. وإن أمكن القول هنا عن قدرة وقوّة، فلا يصحّ إلا بنقلة قياسية (من الظاهر إلى الباطن، ومن الحسّ إلى المعنى، ومن الجسم إلى الرّوح، أو من الكثافة إلى اللطافة)، خاصة في حالة السلطة الرّوحية العالية الخالصة، حيث يكون المقصود قدرة روحيّة عرْفانيّة اسمها: «الحكمة»، وقوّة فريدة وحيدة هي قوّة الحقيقة[1].

ولمزيد من الشرح، نطرح السؤال التالي: ما الذي ينبغي هنا فهمه بالضبط من العبارتين السابق استعمالهما، أي: السلطة التشريعيّة للهيئة الرّوحيّة والحكم الملكي؟ ونبدأ بهذه الأخيرة فنقول: إنّ الوظيفة الملكية تشتمل في المجال الاجتماعي على كلّ ما يشكّل «الحكومة» بحصر المعنى، حتى في الحالة التي لا تكون فيها على شكل ملكية دستوريّة. وهذه الوظيفة، في الواقع،هي المخصوصة بطبقة الكشاطريّه بأجمعها، وفي مقدّمتها الملك نفسه؛ ولها وجهان إذا صحّ القول: إداري وقضائي من وجه، وعسكري من الوجه الآخر، لأنها متكفِّلة في نفس الوقت بالمحافظة على النظام الدّاخلي كوظيفة مثبّتة للتوازن والانضباط، وخارجيًا كوظيفة حامية للتنظيم الاجتماعي ومدافعة عنه. وفي العديد من التّراثيات، يُرْمَز على التتالي إلى هذين العنصرين المشكِّليْن للحكم الملكي بالميزان والسيف. ومن هنا يتبيّن بوضوح أنّ الحكم الملكي مرادف فعلا للحكم الزمني، حتى بإعطاء هذا الأخير كلّ التوسّع القابل له. لكن الفكرة المحدودة والأكثر انحصارًا الشائعة في الغرب حول الملكيّة يمكن أنْ تمنع الظهور المباشر لهذا التكافؤ؛ ولهذا كان من الضروريّ منذ الآن الإفصاح عن هذا التعريف، الذي ينبغي أن لا يغيب عن النظر في ما يلي من الكتاب.

---

(1) في اللغة العبريّة يظهر هذا التمييز (أي بين القوّتين المادّية الظاهرية والرّوحيّة الباطنية) باستعمال جذرين متناسبين، لكنهما يختلفان في حرْفيْ كاف وقوف، حيث يدلّ الأوّل منهما على علامة القوّة الرّوحيّة وما تستلزمه من حق، وحكمة، ومعرفة؛ والثاني يدلّ على القوّة المادّيّة وما تظهر به من قدرة، وملك، وهيمنة: والجذور هي: حَكَ وكان الدّالتان على صلاحيات السلطة الرّوحية، ثمّ حق وقان الدّالتان على صلاحيات الحكم الملكي– يُنظر كتاب المؤلف: مليك العالم، الباب السادس–.

أمّا الهيئة الرّوحيّة، فوظيفتها الجوْهريّة هي المحافظة على المذهب التراثي (أو الدّين) وتبليغه، وفيه يجد كلّ التنظيم الاجتماعيّ النظاميّ مبادئه الأساسيّة. وهذه الوظيفة مستقِلّة طبعًا عن جميع الأشكال الخاصّة التي يمكن أنْ يكتسيها المذهب ليتكيّف، من حيث التعبير عنه، مع الأوضاع المخصوصة بشعب مّا أو حقبة زمنيّة معيّنة، وهو تكييف لا يمسّ بتاتا صميم هذا المذهب الذي يبقى على الدّوام ثابتا لا يتغيّر، إذا كان المقصود مذهبًا شرْعيّا أصيلا. ومن اليسير فهم أنّ هذه الوظيفة ليست هي بالتحديد التي تعزوها التصوّرات الغربية اليوم إلى «الإكليروس» (أي هيئة رجال الدّين) وإلى «القساوسة»؛ وعلى أيّ حال، حتى عندما تكون بعض التصوّرات متطابقة أحيانا بمقدار مّا مع التعريف الذي ذكرناه، فقد تكون أيضا غير ذلك (من حيث الجملة). وبالفعل، فالحائز بحصر المعنى على الطابع «المقدّس» هو المذهب التراثيّ وما يرجع إليه مباشرة، ولا يكتسي هذا المذهب بالضرورة الشكل الدّينيّ (المعهود)[1]. وبالتالي لا تتكافأ كلمة «مقدّس» مع كلمة «ديني»، والأولى منهما أوسع بكثير من الثانية؛ وإذا كان الدّين يندرج في المجال «المقدّس»، فهذا الأخير يشتمل على عناصر وأنماط لا تنتمي إلى الدّين (بمفهومه المعهود). والهيئة الرّوحيّة (ساصِيرْدُوس بالفرنسيّة) كما يدلّ عليه اسمها ترجع بلا استثناء إلى كلّ ما هو حقّا «مقدّس» (صاكْري بالفرنسية).

فالوظيفة الحقيقية للهيئة الرّوحيّة هي إذن، قبل كلّ شيء، وظيفة عرْفان وتعليم ترْبوي[2]، ولهذا كانت صفتها المميّزة – كما سبق قوله- هي الحكمة. وتعود إليها بالتأكيد أيضا وظائف أكثر اتصالا بالخارج، مثل القيام بالشعائر لأنها تتطلّب مبدئيّا معرفة المذهب على الأقلّ، ولأنها ذات طابع مقدّس لا ينفك عن المذهب؛ لكنها وظائف ثانويّة غير

(1) سنرى لاحقا لماذا كان الشكل الدّيني(المعهود) بحصر المعنى مختصا بالغرب.

(2) بسبب هذه الوظيفة التعليمية التربوية، يُمثّل البراهمان في نصوص بوروشا- سوكتا وريك- فيدا تمثيلا مناسبا لفم بُورُوشا بصفته الإنسان الكامل؛ بينما يتناسب تمثيل الكشاطريّة مع ذراعيْه لأنّ وظيفتهم متوجّهة أساسيّا إلى العمل الظاهري.

جوهريّة وعارضة إذا صحّ القول[1]. وفي العالم الغربيّ، أصبح الثانوي هو الوظيفة الرّئيسيّة، إنْ لم تكن هي الوحيدة، وذلك لأنّ الطبيعة الحقيقيّة للهيئة الرّوحيّة صارت تقريبًا منسية تمامًا، وهذا من بين تبعات الانحراف الحديث، الذي لا يعترف بالعرْفان الرّوحاني[2]، وحتى إن لم يتمكّن من إلغاء كلّ تعليم مذهبي تراثي، فعلى أيّ حال سعى لتهوينه والتقليل من شأنه والرّمي به إلى آخر صفّ. ولم يكن الحال على هذا النحو قبل ذلك، والدليل عليه كلمة «اكليريوس» نفسها، حيث أنّ الدلالة الأصلية لجذرها «كليرك» تعني «عالِم» (أو: عارف)[3]، المعاكس لمعنى كلمة «لائيكي» التي تدلّ على الرّجل العامّي من أغمار الناس، أي «الذي لا ميزة له»، مثل الجاهل أو «الغَمْر السطحي»، الذي لا يُطلب منه سوى الإيمان بما لا

---

(1) أحيانا، القيام بوظائف معرفيّة من جهة، وشعائرية من جهة أخرى، نتج عنه في الهيئة الرّوحيّة نفسها قسمان؛ ونجد لهذه الحالة مثالا واضحا جدّا في بلاد التيبت: «الأوّل من القسمين الكبيرين يشتمل على الذين يلتزمون بالتعاليم الأخلاقيّة وقواعد الرّهبنة كوسيلة للخلاص؛ والقسم الثاني يجمع كلّ الذين يتبعون طريقة تجريد عرفانيّ خالص- يُسمّى: «الطريق المباشر»-، ويتحرّر سالكها من كلّ القوانين مهما كانت. ولا بدّ من حاجز سميك يفصل بين أتباع النظامين. وقليل جدّا هم المتديّنون من القسم الأوّل الذين لا يُقرّون بأنّ حياة التقوى والالتزام بقواعد الرّهبنة، مهما كانت مزاياها، وضرورتها في كثير من الحالات، لا تشكّل مع ذلك إلا تحضيرا لطريق أعلى. أمّا أتباع المنظومة الثانية، فكلهم بلا استثناء، يعتقدون تمامًا وجود آثار إيجابية مفيدة للالتزام الدقيق بالقواعد الأخلاقية، والقوانين التي يشرّعها بالخصوص أعضاء السانغا(أي المجمّع البوذي). وبالإضافة إلى هذا، فإنّ الجميع متفقون على أنّ الطريقة المذكورة أوّلا هي الأنسب لغالبية الأفراد»(ألكسندرا دافيد نيل، تيبت الرّهبنة، مقال في: مجلة باريس، 15 فيفري 1928). لقد نقلنا حرْفيا هذه الفقرة، مع أنّ بعض العبارات المستعملة فيه تستدعي بعض التحفظ، منها: لا وجود لـ«نظامين»، لأنهما لو كانا كذلك لأقصى حتما كلّ واحد منهما الآخر؛ والواقع هو وجود تحديد وتعريف في غاية الوضوح لدور الوسائل العرضية الذي تقوم به الشعائر والالتزامات السلوكية من كلّ نوع، وأنّ شأنها دون شأن الطريق العرفاني الخالص؛ وهذه الكيفية، من جانب آخر، متطابقة تمامًا مع المذهب الهندوسي في هذا الموضوع.

(2) نظنّ أنه لا حاجة إلى التذكير بأنّ معنى هذه الكلمة عندنا يعود إلى البصيرة الخالصة والمعرفة فوق العقلانية.

(3) لا يعني هذا أنه يصحّ التوسّع في دلالة كلمة«كليرك» (أي: رجل الدّين) كما فعل السيد جوليان باندا في كتابه: خيانة الكليرك -- بالجمع-، لأنّ هذا التوسع يستلزم عدم معرفة التمييز الأساسيّ بين «المعرفة المقدّسة» و«الدّراية الظاهرية». ولا ريب أنّه ليس لكلمتيْ الرّوحية والعرفانيّة عند السيد باندا نفس المعاني التي هي عندنا، فهو يزجّ بأمور في ميدان يصفه بالرّوحاني، وهي في نظرنا من مستوى بشري وزمني حادث؛ لكن لا يمنعنا هذا من الإقرار بوجود اعتبارات في كتابه هامّة جدّا وصحيحة من وجوه عدّة.

يستطيع فهمه، لأنّ هذه هي الوسيلة الوحيدة لكي يساهم في التراث الرّوحي بقدر إمكانياته[1]. ومن اللافت للنظر أنّ الأشخاص الذين يتبجّحون في عصرنا بكونهم «لائيكيين»، وكذلك الذين يحلو لهم أن يصفوا أنفسهم بـ«اللاأدريين» (القائلين بعدم وجود أيّ معرفة)- وهم في كثير من الأحيان أيضا «لائيكيون»- لا يفتخرون إلا بجهلهم؛ ولكيْ لا يشعروا بأنّ ذلك هو معنى العناوين التي يلصقونها بأنفسهم، ينبغي أن يكون هذا الجهل بالفعل كبير جدًا وعضال حقا يتعذر علاجه[2].

وإذا كانت الهيئة الرّوحيّة الشرْعيّة هي بالأساس الحافظة والرّاعية لوديعة المعرفة التّراثية، فهذا لا يعني أنها هي وحدها المحتكرَة له، إذ أنّ مهمّتها لا تقتصر على المحافظة الكاملة لها، وإنما أيضا تبليغها لجميع من هم مؤَهّلون لتلقّيها، وتوزيعها تراتبيًا وفق الكفاءة الرّوحيّة لكلّ شخص. فمنبع كلّ معرفة من هذا الطّراز يوجد إذن في التعليم الصّادر من هذه الهيئة القائمة بتبليغه بطريقة نظاميّة سويّة. والذي يبدو مخصوصًا بهذه الهيئة دون سوَاها، بسبب طابعه العرفاني السّامي الخالص، هو الجانب الأعلى للمذهب، أي معرفة المبادئ نفسها، أمّا التوسّع في بعض التطبيقات فهو يلائم إمكانيات الناس الآخرين، الذين بمقتضى وظائفهم الخاصّة، هم على اتصال مباشر مع العالم الظاهر، أي مع الميدان الذي هو محلّ هذه التطبيقات. ولهذا نرى في الهند، مثلا، بعض الفرُوع الثانويّة من المذهب يدرسها الكشاطريّه بالخصوص، بينما البرَاهمان لا يُعيرونها سوى أهمّيّة نسبيّة، إذ أنّ همّتهم مُركّزة

---

(1) التمييز الذي يُقام في الكاثوليكية بين«الكنيسة المعلّمة» و«الكنيسة المتعلمة» هو بالتحديد تمييز بين«الذين يعلمون» و«الذين يؤمنون» (إيمان تقليد بلا علم)؛ هذا هو المعنى من حيث المبدأ، لكن هل الواقع الحاضر اليوم هو على هذا المنوال؟ ونكتفي بطرح المسألة، لأنّنا لسنا مخوّلين لحلّها، ولا نملك وسائل حلّها. وبالفعل، فإنّ العديد من العلامات تستدعي الخوف من أنْ تكون الإجابة سالبة؛ لكننا لا نزعم أنّ لدينا معرفة تامّة بالتنظيم الحالي للكنيسة الكاثوليكيّة، ولا يسعنا إلا الأمل في وجود مركز في داخلها يُحتفَظ فيه بصفة كاملة ليس فقط بـ«الحرْف»، وإنما بـ«رُوح»المذهب التراثي.

(2) هذا المعنى الأصلي لكلمة «لائيكي» لم يعُد معروفا اليوم، وبالتالي فكلام المؤلف حول من يُنسبون إلى «اللائيكية» لا ينطبق عليهم، سواء في المجال الفكري أو الميدان السياسي- المترجم-.

دائمًا على مستوى المبادئ المفارقة العليا الثابتة، التي ما سواها تابع لها كـأعرَاض وتطبيقـات؛ وإن أردنا أخذ هذا الأمر في الاتجاه المعاكس، نقول إنها هي الغاية العليا، ومـا عـداها وسـائل عارضة وتابعة تؤول إليها[1]. بل توجد كتب تراثيـة موجّهـة إلى الكـشاطريه تخصيـصًا لأنهـا تعرض جوانب من المذهب تلائم طبيعـتهم الخاصّة[2]؛ وتوجد أيضا «علـوم تراثيّـة» ملائمـة لهم بالخصوص، بينما يختصّ البرَاهمان بالميتافيزيقا الخالـصة[3]. ولا وجـود هنـا إلا لِمـا هـو شرْعيّ بصفة كاملة، لأنّ هذه التطبيقات والتكييفات تندرج ضمن المعرفـة المقدّسـة في جملتهـا الشاملة، وحتى إن لم تكن موضع اهتمام مباشر من طرف الهيئة الرّوحيّة من حيث تخصّصها، فهي من صنعها، إذ هي الوحيدة المؤهّلة لمرَاقبة تطابقـها التامّ مـع المبـادئ.غـير أنّـه قـد يقـوم الكشاطريّه بثورة ضدّ السلطة الرّوحيّة، عندما يتجاهلون الطابع النـسبيّ والثـانويّ لمعـارفهم، وفي نفس الوقت يدّعون احتكارها وينكرون كونهم أخذوها من البراهمان، بل يذهبون حتـى إلى ادّعاء أنها أسمى ممّا يختـصّ بـه البراهمـان دون سـواهم. والنـاتج عـن هـذه الحالـة، هـو تنكيس للعلاقات السويّة بين المبادئ وتطبيقاتها، بل أحيانا في الحـالات القـصوى إنكـار تـامّ لكلّ مبدأ مفارق أعلى. فالحاصل في جميع الحالات هو تبديل «الميتافيزيقا (ما فـوق الطبيعـة)» بـ«الفيزيقا (الطبيعة)»، بالمعنى الاشتقاقي الـدقيق لهـاتين الكلمـتين، وهـذا مـا يمكـن تـسميته

---

(1) لقد كانت لنا سابقا فرصة التنبيه على حالة ينطبق عليها ما نقوله هنا: فتركيز البرَاهمان فيما يخصهم كان دائما تقريبا موجّهًا حصريّا، فيما يتعلق بهم شخصيًا، نحو التحقيق المباشر للـ«للانعتاق» النهائي (أي الفتح الرّوحيّ الأكبر)، أمّا الكشاطريّه فقد اختاروا التوسّع في دراسة المراتب المقيّدة والعارضة (أي المقامات والأحوال) المتعلـّقة بمراحل السلوك المتعدّدة في «طريقيْ العالم الظاهر»، واللذيْـن يَطلق عليهما أسم: ديفا- يانا واسم بيتري- يانا- يُنظر كتاب المؤلف: الإنسان صيرورته حسب الفيدنتا، الطبعة الثالثة، الباب 21-.

(2) كمثال لهذه الكتب في الهند، تلك المعروفة بـ: إيتيهاصا وبورانا، بينما يختص البراهمان بنصوص الفيدا لتضمّنها مبدأ كلّ المعرفة المقدّسة. وسنرى لاحقا أنّ تمييز المواضيع المدروسة المناسبة لهاتين الطبقتين، يتناسب بصفة عامّة، مع القسميْن المشكـّليْن للتراث، ويُطلق عليهما في المذهب الهندوسي اسم شروتي واسم سمريتي.

(3) كلامنا يتعلق دائما عن البراهمان والكشاطرية باعتبار جماتهم؛ وإنْ وُجدتْ استثناءات فرديّة، فهي لا تربك مبدأ الطبقات الاجتماعيّة نفسه، وإنما تدلّ على أنّ تطبيق هذا المبدإ لا يمكن أن يكون إلا تقريبيًا، لاسيما في أوضاع كأوضاع العصر المظلم كالي- يوڤا.

بالمذهب «الطبائعي» (الذي يؤول إلى تأليه الطبيعة وإلى المادّية والإلحاد)، كما سنوضّحه لاحقا[1].

ومن هذا التمييز- في المعرفة المقدّسة أو التراثيّة، بين مستويين يمكن بصفة عامّة تسميتهما بمستوى المبادئ ومستوى التطبيقات، أو تبعا لِما ذكرناه: المستوى «الميتافيزيقي» والمستوى «الفيزيقي (الطبائعي)»- اشتُقّ، في مدارس الأسرار العتيقة سواء في الغرب أو في الشرق، التمييز بين ما سُمّي بـ «الأسرار الكبرى» و«الأسرار الصغرى»، حيث تتضمّن الأولى أساسيا معرفة ما وراء الطبيعة، وتتضمّن الأخرى معرفة الطبيعة[2]. ونفس هذا التمييز يتناسب بالتحديد بين «التربية الرّوحية الخالصة» و«التربيّة الملكية»، أي أنّ المعارف التي كانت موضوع التعليم في هذين النمطين من الأسرار، هي التي تعتبَر ضروريّة للقيام على التتالي بوظائف البراهمان والكشاطريَه، أو لِما يكافئ هاتين الطبقتين في مؤسّسات الشعوب المختلفة الأخرى[3]. لكن، بمقتضى وظيفتها التعليمية التربويّة، كانت الهيئة الرّوحيّة طبعًا هي

---

(1) مع أنّ كلامنا هنا يتعلق بالبراهمان والكشاطريَه، لأنّ استعمال هذه الكلمات يسهّل كثيرا التعبير عن الأمور المقصودة، فمن المعلوم أنّ كلّ ما نقوله هنا لا ينطبق على الهند وحدها؛ ونفس هذه الملاحظة تصحّ كلما استعملنا هاتين الكلمتين دون الرّجوع بصراحة إلى الشكل التراثي الهندوسي؛ وسنعود لاحقا إلى شرح هذا المعنى بكيفية أتمّ.

(2) في وجهة نظر تختلف قليلا عن هذا الموضوع، لكنها وثيقة الارتباط به، يمكن أيضا القول أنّ «الأسرار الصغرى» تتعلّق فقط بمقامات الوضع البشري التي يقود التحقق بها إلى«الجنّة الأرضيّة»، بينما «الأسرار الكبرى» تتعلق بالمقامات فوق البشرية التي يقود التحقق بها إلى «الجنّة السّماويّة»، كما يقوله دانتيه في كتابه حول الملكيّة الذي سنذكره لاحقا. ولا ننسى أنّ هذا الأخير في كتابه الكوميديا الإلهية - كما سنعود إلى ذكره لاحقا- يصرّح بوضوح أنّه لا ينبغي اعتبار «الجنّة الأرضيّة» إلا كمرحلة في الطريق المؤدّي إلى «الجنّة السّماويّة».

(3) في مصر القديمة، التي كان نظامها بكلّ وضوح«تيوقراطي» (أي يحكمها رجال الدّين)، يبدو أنّ الملِك كان معتبرا منتميا إلى طبقة الهيئة الرّوحيّة، حيث كان يسلك التربية المتعلّقة بالأسرار، بل كان أحيانا يُختار من بين أعضائها؛ هذا على أيّ حال ما صرّح به بلوتارك (مؤرّخ يوناني:46- 120م.) عندما كتب: [كانت الملوك تُختار من بين رجال الدّين أو المحاربين، لتميّز الطبقة الثانية بالشجاعة، وتميّز الطبقة الأولى بالحكمة، فكانوا يتمتعون بتعظيم وتقدير خاص. وعندما يُستخلص الملك من طبقة المحاربين، فإنه بمجرّد اختياره ينضوي في طبقة رجال الدّين؛ وحينئذ يتلقّى تلك الفلسفة (بمعنى: الحكمة) المتضمّنة لكثير من الأمور المصونة المستورة، وهي تعاليم صيغ وأقاصيص عتيقة تخفي الحقيقة تحت ظاهرها الغامض، وتظهرها من وراء حجاب شفّاف] (إيزيس وأوزيريس،9، ترجمه إلى الفرنسية: ماريو مونيي). وفي

=

التي تمنح التربيتين معًا، وبهذا تحافظ على الشرْعية الفعلية، ليس لأعضائها فحسب، وإنما أيضا لأعضاء الطبقة التي ينتمي إليها الحُكم الزمني؛ ومن هنا – كما سنرَاه لاحقا- جاء «الحق الإلهي» (أو: الترسيم الإلهي) المخصوص بالملوك[1]. وإنما كان الأمر على هذا النحو، لأنّ حيازة «الأسرار الكبرى» يستلزم من باب أولى زيادة عليها حيازة «الأسرار الصغرى». فكما أنّ كلّ استتباع وكلّ تطبيق منطو في المبدأ الذي صدر منه، فكذلك الوظيفة العليا تنطوي«ضمنيًا» على إمكانيات الوظائف الدّنيا[2]. وعلى هذا النحو يقوم بالضرورة كلّ سُلّم ترَاتبيّ حقيقي، لاعتماده على طبيعة الأشياء نفسها.

وبقيت نقطة ينبغي الإشارة إليها هنا، ولو إجمالا: فإلى جانب عبارتيْ «تربيّة روحية» و«تربيّة ملكية»، نجد أيضا على التوازي معهما عبارتيْ: «فنّ ديني» و«فنّ ملكي»، وهما تدلان على تفعيل المعارف الممنوحة في التربيتين المذكورتين، مع جملة كلّ «التقنيّات» المنتمية إلى ميادينها الخاصّة[3]. ولقد احتُفِظ بهذه التسميات مدّة أحقاب طويلة في الجمّعات النقابيّة

=

آخر هذه الفقرة نلاحظ الإشارة الواضحة جدًا للمعنى المزدوج لكلمة «وحي» (أو: إلهام وكشف)- يُنظر كتاب المؤلف: مليك العالم، الصفحة:38-.

(1) ينبغي إضافة أنّ الطبقة الثالثة في الهند، أي طبقة الفايشيا، وهي التي تتعلق وظائفها الخاصّة بالميدان الاقتصادي، يمكنها أيضا أن تتلقى التعليم التربويّ الذي يمنحها مؤهلات تشترك فيها مع طبقتيْ البراهمان والكشاطريه، أي آريا بمعنى: «الشريف النبيل»، ودْويجا بمعنى: «المولود مرّتان». والمعارف الخاصّة بها لا تمثّل- مبدئيًا على الأقل- إلا قسطا محدودا من «الأسرار الصغرى» كما عرّفناها قبل قليل؛ لكن ليس علينا الإلحاح على هذه النقطة، لأنّ موضوع بحثنا هذا مُركّز حصريًا على العلاقات بين الطبقتين الأولى والثانية.

(2) يمكن إذن القول أنّ السلطة الرّوحيّة مخصوصة «رسميًا» بطبقة الهيئة الرّوحيّة، ولها أيضا «ضمنيًا» الحكم الزمني المخصوص«رسميًا» بالطبقة المالكة. وفي هذا السياق يقول إنّ «النماذج» العليا تشتمل«ضمنيًا في غاية الكمال» على«النماذج»الدّنيا.

(3) الملاحظ في هذا الصّدد، أنّ جانوس عند الرّومان، الذي كان يرمز إلى المظهر الربّاني المختص بالتربية الرّوحيّة والأسرار، كان في نفس الوقت المشرف على مجمع النقابات العُمّالية؛ ولهذه المقاربة دلالتها الواضحة في السّياق الذي ذكرناه هنا. وحول النقلة التي يمكن لكلّ فنّ ولكلّ علم أنْ يقبلها لتكون له قيمة «تربوية روحية عرفانية» يُنظر كتاب المؤلف: باطنية دانتي، ص.12-16.

القديمة؛ وحصلتْ لتسمية «فنّ ملكي» استمرارية فريدة، لأنها انتقلت حتى إلى تنظيم البنّائين الحديث، لكنها بالطبع – كما هو حال الكثير من المصطلحات والرّموز الأخرى- لم يبق منها في الجملة سوى أثر من الماضي غير مفهوم. أمّا تسمية «فنّ ديني» فقد فُقِدتْ تمامًا؛ وكانت منطبقة طبعا على فنّ بنّائي كاتدرائيات القرون الوسطى، كما كان عليه حال مشيّدي المعابد خلال العصور القديمة. لكن حصل بعد ذلك اختلاط بين الميدانين ناجم عن فقدان – جزئيّ على الأقلّ- للتراث الرّوحيّ، وهو بدوره ناتج عن تداخل الميدان الزمني مع المجال الرّوحي. وهكذا آل الأمر في عهد النهضة بلا شك إلى فقدان تسمية«فنّ ديني»، وهو العهد الذي برز فيه بالفعل، من جميع الوجوه، تحقيق انقطاع العالم الغربيّ عن المذاهب التّراثية الخاصّة به[1].

---

(1) البعض يحدّد بدقة منتصف القرن الخامس عشر تاريخا لفقدان التراث الرّوحيّ القديم؛ وقد انجرّ عنه سنة 1459، إعادة تنظيم نقابات البنّائين وفق قاعدة جديدة غير مكتملة. والملاحظ أنّ الكنائس منذ تلك الفترة لم تعُد متوجّهة نحو قبلة سويّة نظاميّة؛ ولهذا الحادث، في سياق ما نحن بصدد بيانه، أهمّية أكبر بكثير ممّا يمكن ظنّه في أوّل وهلة.

الباب الثالث

المعرفة والنشاط العملي الظاهري

قلنا آنفا إنّ وظائف السّلطتين الرّوحيّة والزمنية هي التي ينبغي أنْ تحدّد العلاقات بينهما. وبإرجاع المسألة إلى مبدئها تبدو لنا بسيطة جدّا، لأنها في الصّميم ليست سوى مسألة العلاقات بين المعرفة والنشاط العملي الظاهري. وحسبما سبق بيانه، يمكن الاعتراض على هذا القول بأنّ القابضين على الحكم الزمني ينبغي أن يكونوا هم أيضا حائزين على قسط من المعرفة. والجواب هو أنّهم لم يحوزوها بأنفسهم وإنما تلقوها من السلطة الرّوحيّة، ثمّ إنّ قسطهم من المعرفة لا يتعلّق إلا بتطبيقات المذهب لا بالمبادئ نفسها؛ فهي إذن بحصر المعنى ليست سوى معرفة غير مباشرَة. أمّا المعرفة التامّة المباشرة، والوحيدة التي تستحق هذه الكلمة بكامل معناها، فهي معرفة المبادئ، مستقلّة عن أيّ تطبيق عارض؛ والحائزون عليها دون غيرهم هم المالكون للسلطة الرّوحيّة، لخلوّها ممّا يتعلّق بالميدان الزمني، حتى بأوسع معانيه. وبالعكس، عندما ننتقل إلى التطبيقات، يكون المرجع إلى الميدان الزمني لأنّه لم يَعُد النظر إلى المعرفة في نفسها حصريّا، وإنما من حيث توفيرها قانونا للنشاط العملي الظاهري؛ وبهذا المقدار هي ضروريّة لمن وظيفتهم الأساسيّة هو القيام بهذا النشاط.

والحكم الزمني، في جميع أشكاله المتنوّعة: العسكرية، والقضائية، والإداريّة، هو بالطبع المنخرط في النشاط العملي؛ فهو إذن، بمقتضى نفس صلاحياته، منحصر في نفس حدود هذا النشاط، أي في حدود العالم الذي يمكن تسميته بحصر المعنى: «العالم البشري» المشتمل على قدرات أوسع بكثير ممّا هو معهود في العادة. وبالعكس، فالسلطة الرّوحيّة تعتمد بكاملها على المعرفة، لأنّ وظيفتها الأساسيّة - كما سبق قوله – هي المحافظة على

المذهب وتعليمه، ومجالها لا نهاية له كشأن الحقيقة نفسها[1]. والمخصوص بها - بمقتضى طبيعة الأشياء نفسها- هو ما لا يمكنها تبليغه إلى من وظائفهم من مستوى آخر، لأنّ إمكانياتهم لا تحتملها، إنها المعرفة المفارقة المتعالية في «أسمى مستوياتها»[2]، وهي التي تتجاوز الميدان «البشري»، بل بصفة أعمّ تتجاوز حتى العالم الظاهر، أي «عالم الطبيعة» لتشمل «ما فوق الطبيعة» (الميتافيزيقا) بالمعنى الاشتقاقي لهذه الكلمة. والذي ينبغي فهمه هو أنّ المقصود هنا ليس أنّ الطبقة الدّينيّة تريد احتكار معرفة بعض الحقائق لنفسها، وإنما ذلك بحكم الضرورة الناتجة مباشرة من اختلافات الطبائع بين الكائنات، وهي – كما سبق قوله- سبب وجود التمييز بين الطبقات الاجتماعيّة، والقاعدة التي تستند إليها. فالأشخاص المفطورون على النشاط العملي الظاهري ليسوا مفطورين على المعرفة الخالصة؛ وفي المجتمع المؤسّس حقا على قواعد تراثيّة، ينبغي لكل فرْد أنْ يتكفّل بالوظيفة التي هو حقا «مؤهّل» لها. وإلاّ فالهيمنة تكون للارتباك والفوضى، ولا تقوم وظيفة كما يجب لها أنْ تكون، وهذا بالتحديد هو الواقع في عصرنا الرّاهن.

وبسبب هذا الارتباك، نحن على يقين أنّ الاعتبارات التي نعرضها هنا يمكن أن تبدو غريبة جدّا في العالم الغربيّ الحديث، حيث لم تبق في أغلب الأحيان إلا علاقة بعيدة بين ما يُلصق به وصف «الرّوحيّ»، وبين وجهة النظر المذهبية التّراثية الخالصة والمعرفة المجرّدة عن كلّ العوَارض. والملاحظة الغريبة في هذا الموضوع في أيّامنا هذه، هي أنّ التمييز المشروع بل الضروري بين ما هو روحي وما هو زمني لم يعُد كافيا، وشاعت دعوى الفصل الجذري بينهما؛ والواقع هو أنه لم يقع سابقا الاختلاط بين المجالَيْن كما هو حاصل اليوم، وبالأخص لم تغلّب الانشغالات الزمنية على ما ينبغي أن يكون منفصلا عنها تمامًا مثل ما هو عليه

---

[1] حسب المذهب الهندوسي، فإنّ الكلمات الثلاثة: «حقيقة، معرفة، لانهاية» متطابقة في المبدإ الأعلى: وهذا هو معنى الجملة: ساتيام جْنانامْ أنانتام براهما.

[2] في الهند، يُعتبر مظهران للمعرفة (فيديا)، حسب موضوعها أو ميدانها: المعرفة «القصوى» (بارا) والمعرفة «غير القصوى» (أبارا).

الحال في هذا الزمان. ولا شك أنّ لا مناص من هذا الواقع، بسبب الأوضاع الحاكمة في هذا العصر، والتي فصّلناها في مواضع أخرى. ولتجنّب كلّ تأويل خاطئ، ينبغي الإعلان بوضوح أنّ ما نقوله هنا لا يتعلّق إلا بما سمّيناه آنفا: السلطة الرّوحية في وضعها الخالص، ولا مجال للبحث حولنا عن أمثلة لها. بل يمكن القول انّ المقصود هنا هو نموذج نظري وتقريبا «مثالي»، مع أنّ هذه الوجهة في النظر إلى الأمور لا تتطابق في الواقع مع وجهة نظرنا تطابقا تامّا. فنحن نقرّ أنّه لا بدّ من اعتبار العوارض بمقدار مّا في التطبيقات التاريخيّة، لكننا مع هذا لا نحكم على حضارة الغرب إلا بما هي عليه، أي إنها انحراف وشذوذ، يفسّره تناسبها مع المرحلة الأخيرة من العصر المظلم كالي- يوقا.

ولنعُد إلى العلاقات بين المعرفة والنشاط العملي الظاهري؛ وقد كانت لنا فرصة معالجة هذه المسألة مع بعض التوسّع[1]، وبالتالي فلن نكرّر هنا كلّ ما ذكرناه سابقا، غير أنّ من الضروري التذكير على الأقلّ بالنقاط الأساسيّة. لقد اعتبرنا التعارض بين الشرق والغرب، في الوضع الرّاهن، راجعا في الجملة إلى ما يلي: الشرق (الأصيل) لا يزال محتفظا بتفوّق المعرفة على النشاط الظاهري، بينما الغرب بالعكس يعلن تفوّق النشاط العملي على المعرفة، هذا إذا لم ينكر تمامًا وجودها. والمقصود هو الغرب الحديث تخصيصا، لأنه لم يكن على هذا النحو خلال العصور القديمة والعصر الوسيط. وكلّ المذاهب التراثية، سواء منها الغربية والشرقية، متفقة على التصريح بتفوّق المعرفة بل تعاليها المفارق بالنسبة للنشاط الظاهري، فهي بالنسبة له -إذا صحّ القول- تقوم بدور ما سمّاه أرسطو باسم «المحرّك الثابت»؛ وهذا لا يعني طبعا أنْ ليس للنشاط العملي مكانته المشروعة وأهمّية في ميدانه، لكن ميدانه هذا لا يعدو كونه ميدان العوارض البشريّة. ويستحيل وقوع التغيّر دون مبدأ يصدر منه، ولا يمكن بمقتضى كونه مبدأ أن يخضع له، أي للتغيّر، فلا جرم إذن أن يكون «الثابت» هو «مركز دولاب الأشياء»[2]. وكذلك النشاط الظاهري المنتمي إلى العالم، لا يمكن أنْ يكون

---

(1) كتاب المؤلف أزمة العالم الحديث، الباب الثالث.

(2) المركز الذي لا يتحرّك هو صورة للمبدأ الثابت، والحركة ترمز هنا إلى التغير عموما، إذ هي نمط خاصّ من بين أنماطه.

مبدؤه في نفسه؛ بل إنّ كلّ ما هي عليه حقيقته يستند إلى مبدأ هو من وراء ميدانه ولا يمكن أنْ يكون إلا في المعرفة. فهي وحدها التي بالفعل تتيح الخروج من عالم التغيّر أو «الصّيرورة» ومن الحدود الملازمة لها، وعندما يبلغ صاحبها المعرفة المبدئيّة والميتافيزيقيّة الثابتة التي هي المعرفة الكاملة[1]، يتحقق هو نفسه بالثبات، لأنّ كلّ معرفة هي في جوهرها تطابق مع موضوعها. والسلطة الرّوحيّة، بمقتضى استلزامها حيازة هذه المعرفة، متحققة في نفسها بهذا الثبات. أمّا الحكم الزمني، فبالعكس هو خاضع لكلّ تحوّلات العوارض والحوادث، إلا في الحالة التي يُمِدّه فيها مبدأ علويّ بالاستقرار، بالمقدار المناسب لطبيعته واستعداده، وهو الاستقرار الذي لا يستطيع الحصول عليه بوسائله الذاتية الخاصة. وهذا المبدأ لا يمكن أنْ يكون سوى ما تمثله السلطة الرّوحيّة. فالحكم الزمني إذن محتاج لبقائه إلى ترسيم وإقرار من هذه السلطة؛ وهذا الترسيم هو الذي يمنحه الشرْعيّة، أي التطابق مع نظام الأمور في وضعها الطبيعيّ السويّ. وعلى هذا النحو كان وجود «التربية الملكية» كما عرّفناها في الباب السابق؛ وهذا هو بحصر المعنى مضمون «الحق الإلهي» (أوالشرعية الربّانية) المخصوص بالملوك؛ أو ما يُسمّى في تراث الشرق الأقصى بـ«التفويض السّماوي»: إنه القيام بشؤون الحكم الزمني بمقتضى انتداب من السلطة الرّوحيّة التي «ضمنيًا» ينتمي إليها هذا الحكم، كما سبق قوله[2].

وكلّ نشاط لا يصدر من المعرفة هو خال من المبدأ ولا يكون سوى اضطرابٍ عديم الجدوى. وكذلك، كلّ حكم زمني لا يعترف بتبعيّته للسلطة الرّوحيّة هو أيضا وهميّ لا طائل تحته؛ وبانفصاله عن مبدئه، لا يمكنه أنْ يتصرّف إلا بكيفية عشوائية ويسير حتمًا نحو سقوطه.

---

(1) وبالعكس، فإنّ المعرفة «الفيزيائية» ليست سوى معرفة قوانين التغيّر، وهي قوانين تمثل فقط انعكاس المبادئ المفارقة في مرتبة الطبيعة.

(2) ولهذا فإنّ كلمة ملك، تدلّ في العبرية وفي العربية، زيادة على معناها المعتاد، على معنى «الرّسول»، بل هذا هو معناها الأصلي الأوّل.

وعلى ذكر «التفويض السّماوي»، نورد ما ذكره كونفوشيوس (الحكيم الصيني الذي عاش في القرن السادس قبل المسيح) عن كيفية القيام به:

«لكيْ تتشعشع الأخلاق الفطريّة في قلوب جميع الناس، كان اهتمام الأمراء القدامى مُركّزًا قبل ذلك على على حُسن إدارة كلّ أمير لإمارته. ولكي يُحسنوا إدارة إماراتهم، كانوا قبل ذلك يعتنون بحسن التدبير في عائلاتهم. وقبل أنْ يُحسنوا التدبير في عائلاتهم، كانوا يجتهدون في تهذيب أنفسهم على منهاج الكمال. ولتهذيب أنفسهم، كانوا قبل ذلك، يضبطون بالميزان الدّقيق حركات قلوبهم (أي يُحاسبون أنفسهم على خواطر قلوبهم). ولكي يضبطوا حركات قلوبهم، كانوا قبل ذلك قد تحققوا بكمال الإرادة (أي صدق التوجّه وإخلاص النيّة). ولكي يحققوا لإرادتهم الكمال، طوّرُوا معارفهم ووسّعوها إلى أقصى ما يمكن. والتوسع في المعارف يكون بالتأمّل في طبيعة الأشياء. وبالتأمّل في الأشياء تبلغ المعارف أعلى درجاتها. وببلوغ المعرفة أعلى درجاتها تصبح الإرَادة كاملة. وعندما تصبح الإرَادة كاملة، تكون حركات القلب مضبوطة على الميزان القويم. وبانضباط حركات القلب، يصبح كلّ إنسان مُصفّى من كلّ نُقص. وبعد تصحيح المرْء أخطاء نفسه، يمكنه أن ينظِّم شؤون عائلته بكيفية جيّدة. وبتحقيق حُسن التنظيم في العائلة، يتحقّق حسن إدارة الإمارة. وبحسن إدارة الإمارة، سرْعان ما تتمتع الامبراطوريّة كلّها بالسلام»[1]. لا بدّ من الإقرار بأنّ هذا التصوّر لدوْر الحاكم يختلف تمامًا عن ما هو معهود في الغرب الحديث، ويجعل القيام به صعبًا، إلا أنه يعطيه بُعْدًا من طراز آخر. والملاحظ بالخصوص في هذا النص التصريح بأنّ المعرفة شرط ضروريّ أوّل لتأسيس النظام المنسجم القويم، حتى في الميدان الزّمني.

ومن اليسير الآن فهم كون تنكيس العلاقات بين المعرفة والنشاط الظاهري، في حضارة مّا، ينجم عن اغتصاب التفوّق من طرف الحكم الزّمني؛ وذلك عندما يدّعي أنْ لا

---

[1] كتاب تا- هيوْ، القسم الأوّل، ترجمه إلى الفرنسية ب. كوفرار.

وجود لأيّ ميدان أعلى من ميدانه، أي ميدان النشاط الظاهري تحديدًا. وقد يقف الحال عند هذا الحدّ، ولا يتطوّر إلى الوضع الذي نراه في الوقت الرّاهن الذي تُجَرَّدُ فيه المعرفة من كلّ قيمة. ولبلوغ هذا الوضع، يكون الكشاطريّه أنفسهم قد سُلِبوا حُكمهم من طرف الطبقات الدّنيا[1]. وبالفعل، فإنّ الكشاطرية، حتى في حال تمرّدهم، كما ذكرناه سابقا، يتوجّهون إلى إقرار مذهب مبتور من أعلاه، ومشوّه بالجهل أو بإنكار كلّ ما يتجاوز المستوى «الفيزيائي» (أي مرتبة الطبيعة)، لكنها مع ذلك تحتفظ ببعض المعارف الحقيقية من مستوى ليس بالعالي. بل قد يدفعهم الغرور إلى ادّعاء أنّ هذا المذهب المنقوص اللانظامي يعبّر عن التراث الأصيل الحقيقي. وهذا موقف، حتى إن كان مُدانًا بالنظر إلى الحقيقة، لا يخلو من سهم من العظمة[2]؛ وألَـمْ تعبّر كلمات مثل «النّبل» و«البطولة» و«الشرف» - بدلالاتها الأصلية- عن الأوصاف الملازمة بالأساس لطبيعة الكشاطريّه (المعبّر عنها في الحضارة الإسلاميّة بالفتوّة والفروسيّة)؟ وبالعكس، عندما تحدث هيمنة العناصر المناسبة للوظائف الاجتماعيّة الدّنيا، يُفقَد المذهب التراثيّ تمامًا، حتى في شكله المبتور المشوّه؛ و يغيب أدنى أثر للـ«علم المقدّس»، وتهيمن حينئذ « الدّراية العموميّة السطحيّة» أي الجهل الذي يدّعي لنفسه العلم مستمتعًا بعدَميّته. ويمكن تلخيص هذا كله في الكلمات التالية: تفوّق البراهمان يصون الشرْعية المذهبيّة؛ وتمرّد الكشاطريّه يقود إلى الابتداع الخاطئ؛ لكن عندما تهيمن الطبقات الدّنيا، يهيمن ليل الجهل بالعرفان وبالرّوحانيّة الحقيقية، وهذه هي اليوم

---

(1) إنّ تغليب الاعتبارات الاقتصادية هي ميزة عصرنا ، ويمكن أن يُنظر إليه كعلامة على هيمنة الطبقة الثالثة طبقة الفايشيا، التي تكافئها تقريبا في العالم الغربيّ طبقة البورجوازيّة(أرباب الأموال)؛ وهذه هي بالفعل الطبقة المهيمنة منذ عهد الثورة (أي الثورة الفرنسية سنة 1799).

(2) موقف الكشاطريّه المتمرّدين هذا، يمكن أن يُوصف بوصف صحيح عندما يُنعت بـ«الإبليسي»، وهو نعت يختلف عن الوصف بـ«الشيطاني» رغم وجود رابطة بينهما بلا شك؛فـ«الإبليسية» هي رفض الاعتراف بسلطة عليا؛ و«الشيطانية» هي تنكيس للعلاقات النظاميّة السّويّة وللسلّم التّراتبي؛ وفي كثير من الأحيان تكون هذه نتيجة لتلك، مثلما صار إبليس شيطانا بعد سقوطه (أي بعد لعنته عندما أبى الأمر الإلهي بالسجود لآدم - عليه السلام-).

حالة الغرب، الذي يهدِّد بنشـر ظلماته العالم بأجمعه (وقد حصل هـذا بالفعـل خـلال القـرن السابق ولا يزال في مزيد من التفاقم المتسارع).

ربّما نُلام على تطبيقنـا - بغـير حـق - تـسميّات خاصـّة بالهنـد علـى كـل تنظـيم اجتماعيّ آخر، كأنّ الطبقات الاجتماعية المذكورة موجودة في كلّ مكان؛ لكننا لا نعتقـد أنّنـا على خطأ، لأنّ تلك التسميّات تدلّ في الجملة على وظائف يتكرّر وجودها بالضرورة في كـلّ مجتمع. وصحيح أنّ الطبقة لا تعني وظيفة مّا فقط، وإنما هي أيـضا، وقبـل كـلّ شـيء، فطـرة الفرد الإنساني التي تجعله مهيّئا للقيام بوظيفة معيّنة بـدلا مـن غيرهـا؛ وهـذه الاختلافـات في الاستعدادات الفطرية موجودة في كلّ مكان يوجد فيه البشر. والفرق بـين مجتمـع توجـد فيـه الطبقات، بالمعنى الحقيقي للكلمة، ومجتمع لا وجود لها فيـه، هـو أنّ في المجتمـع الأوّل يوجـد تناسب سويّ بين طبيعة الأفراد والوظائف التي يضطلعون بها، وقد تحدث أخطاء في التطبيـق لكنها تبقى استثنائية؛ أمّا في المجتمع الثاني، فلا وجود لذلك التناسب، أو هـو علـى أيّ حـال لا يحصل إلا بصفة عارضة غير مقصودة؛ وتقع هذه الحالة عندما يكـون التنظـيم الاجتمـاعي فاقدا لقاعدة تراثية أصيلة[1]. وفي الأوضاع السّوية يوجد دائما مـا يماثـل تأسـيس الطبقـات، مع التعديلات التي تتطلّبها الأوضاع الخاصّة بهذا الشعب أو ذاك؛ لكن التنظـيم الـذي نجـده في الهند هو الذي يمثل النموذج الأتمّ، كتطبيق للمـذهب الميتـافيزيقي علـى الميـدان الإنـساني، وهذا السبب الوحيد كاف في الجملة لتبريـر اسـتعمالنا للمـصطلحات الهندوسـية، وتفـضيلها على غيرها ممّا هو موجود في مؤسّسات لها- بمقتضى شـكلها الأكثـر تخصّـصا- مجـال تطبيـق أكثر انحصارًا، وبالتالي لا توفـِّر نفس إمكانيات التعبير عن حقـائق ذات أبعـاد عامّـة عمومًـا

---

[1] من نافلة القول التنبيه على أنّ «التقسيمات» الاجتماعيّة، المعهودة اليوم في الغرب، لا علاقة لها بتاتا مع الطبقات الاجتماعيّة الحقيقية، وما هي في أحسن الحالات إلا نوع من التقليد الذي لا قيمة له ولا بُعْـد، لأنه لا يعتمد أصلا على اختلاف الاستعدادات الفطرية للأفراد.

كليّـا[1]. ويوجد أيضا سبب آخر أقل أهمية وهو التـالي: مـن الملاحـظ بكيفيـة واضـحة أنّ التنظيم الاجتماعي في الغرب خلال العصر الوسيط كان بالضبط كالنسخة مـن نظـام تقـسيم الطبقات، حيث يتناسب "الاكلريوس" (أي الهيئة العليا لرجال الـدّين) مـع البراهمـان، وطبقـة النبلاء مع الكشاطريّه، وشعب الطبقـة الثالثـة مـع "الفايـشيا"، والفـدّادين (أو الأقنـان وعـبيد الأرض) مع "الشودرا" (الطبقة الرّابعة)؛ وهذه التقسيمات الأربعة لم تكن طبقات بـالمعنى التـامّ للكلمـة، لكـن هـذا التوافـق الـذي بالتأكيـد لم ينـتج عـن صـدفة، يـسمح بإقامـة نقـلة للمصطلحات اللفظية بين الحالتين؛ وستجد هذه الملاحظة تطبيقـات لهـا في الأمثلـة التاريخيـة التي سنأتي على ذكرها لاحقا.

---

[1] سبب هذه الوضعية، هو أنّ المذهب الهندوسي، من بين المذاهب التراثية الأصيلة الأخرى المستمرّة إلى يومنا هذا، يختص بكونه متفرّعا من الملّة الأصلية الأولى بكيفية مباشرة (هذا من الجانب التاريخي، وإلا فكلّ شرائع الأنبياء – عليهم السلام– منبثقة من الوحي الإلهيّ المباشر).

الباب الــرّابع

الطبيعة الفطرية للبراهمان وللكشاطريّه

الحكمة والقوّة همـا النعتـان المميّـزان علـى التتـالي للبراهمـان والكـشاطريّه، أو إن أردنا، للسلطة الرّوحيّة وللحكم الزّمني؛ ومن المهمّ التنبيه على أنّ "أبـو الهـول" عنـد المـصريين القدامى، كان في واحد من دلالاته، رمزا جامعا بالتحديد لهذين النعتين من حيـث علاقتهمـا السّويّة. وبالفعل، فرأسه على شكل رأس إنسان يمكن اعتباره ممثلا للحكمـة، وجـسمه علـى شكل جسم أسد يمثل القوّة؛ والرّأس هو السلطة الرّوحيّة الـتي توجّــه، والجـسم هـو الحكـم الـزّمني الـذي يعمـل في الظـاهر المحـسوس. والملاحـظ أنّ "أبـو الهـول" يُمثـل دائمـا في وضـع المستريح، أي أنّ الحكم الزمني معتبَر هنا في حالة «عدم تصرّف» كأنه منطو «ضمنيّا» في المبـدإ الرّوحي، أي من حيث كونه إمكانية نشاط عمليّ فقـط، أو باعتبـار أعمـق، منطـو في المبـدإ الإلهي الجامع لِما هو روحيّ ولِما هو زمني، إذ هو من وراء تمايزهما، وهو منبعهما المـشترك، إلاّ أنّ الأوّل منهما يصدر منه مباشرة، والثاني يصدر بواسطة الأوّل.

وفي بلاد أخرى، نجد رمزًا لفظيّا مكافـئا بالضبط لما قلناه، يتعلق بكتابته الهيروغليفيـة : وهو اسم "درْويـد" (أي طبقة رجال الدّين عند الشعوب السلتية الـتي كانـت تـسكن أوروبـا خلال العصور القديمة). الذي يمكن قراءته: "درو- ويد"، فجذر"درو" يعـني: القـوّة، وجـذر "ويـد" يعني: الحكمة[1]. والجمع بـين النعـتين في هـذا الاسـم، كاجتماعهمـا في "أبـو الهـول" في نفـس

(1) هذا الاسم معنى مزدوج يرجع أيضا إلى رمزية أخرى: فالجذر "ذرو" أو "دارو"، مثل "روبور" في اللاتينية، يدلّ في نفس الوقت على القوّة وعلى شجر البلوط؛ ومن جانب آخر، جذر "ويد" يدلّ – كما في السنسكريتية- على الحكمة أو المعرفة، من حيث ارتباطها بالرؤية، لكنه يدلّ أيضا على نبات الهدّال الذي ينبت على أغصان الأشجار. وبالتالي فـ"درو- ويد" تشير إلى هدّال شجر البلوط، الذي كان بالفعل أحد الرّموز الرّئيسية في الملّة الدّرويديّة، وهو يدلّ في نفس الوقت على الإنسان الحائز على الحكمة المعتمدة على القوّة. ثمّ إنّ الجذر "درو"، مثل مكافئه في السنسكريتية "ذرو" و"ذري"،
=

الكائن- زيادة على دلالة انطواء النظام الملكي ضمنيًا في السلطة الدّينية- هو بلا ريب تـذكير بالعصر القديم الذي كانت فيه السلطتان متحدتان في الوضع الأصليّ الأوّل، في مبدئهما المشترك الأعلى[1].

ولقد خصّصنا بحثا خاصًا لهذا المبدإ الأعلى الجامع للسلطتين[2]؛ ووضحنا أنه كـان في البداية مشهودا في الخارج، ثمّ توارى وأمسى خفيًا، منسحبًا من«العالم الخارجي» بمقدار ابتعاد هذا الأخير عن وضعه الأصليّ، وآل الأمربالضرورة إلى التقسيم المشهود للسلطتين. وبيّنّا أيضا كيف أنّ هذا المبدأ موجود، بأسماء مختلفة ورموز متنوّعة، في جميع التراثيات، وكيف ظهر في التراث "اليهودي- المسيحي" في مظهر"ملكيصادق" و"الملوك الأحبار". ونكتفي بالتذكير أنّ الإقرار بهذا المبدأ الوحيد لا يزال باقيا نظريّا على الأقلّ في المسيحية، باعتبار اتحاد السلطتين الرّوحية والملكية في شخصية المسيح نفسه[3]. وفي وجهة نظر قويمة، يمكن اعتبار هاتين الوظيفتين - من حيث اتحادهما في المبدأ- متكاملتين على نحو مّا؛ ورغم أنّ مبدأ الثانية مندرج في الحقيقة ضمن الأولى، فإنّه يوجد في نفس تمايزهما نمط من الترابط. وبعبارة أخرى، بمجرّد عدم قيام الهيئة الرّوحيّة بكيفية نظاميّة الحكم الملكي، لا بدّ أنْ يستمدّ الممثلون للسلطتين سلطتهما من مصدر مشترك مكانته «من وراء الطبقات». والفارق بين مرتبتيهما هو أنّ الهيئة الرّوحيّة تستمدّ سلطتها مباشرة من هذا المصدر بمقتضى طبيعته المرتبطة به بلا وسائط؛ بينما الملكية، بمقتضى طبيعتها المرتبطة بالظاهر المحسوس وبتوجّه وظيفتها على الشؤون الأرضية بحصر المعنى، لا تستمدّ من ذلك المصدر إلا بواسطة الهيئة

=

يتضمّن أيضا معنى الاستقرار، الذي تدلّ عليه كذلك رمزية الشجرة عموما وشجرة البلوط خصوصا؛ وهو أيضا ما تدلّ عليه بالضبط وضعية أبو الهول في حالة المستريح.

(1) انتماء الملك في مصر إلى الهيئة الرّوحيّة، كما جاء في نص"بلوتارك" السابق، كان كالأثر الباقي من الوضع القديم الأصليّ الأوّل.

(2) كتاب المؤلف: "مليك العالم".

(3) وفي الإسلام ما هو أوضح، كما هو مشهور في سيرة رسول الله- صلى الله عليه وسلم- والخلفاء الرّاشدين بعده.

الرّوحيّة. وهذه الأخيرة تقوم حقّا بدور«الواسطة» بين السماء والأرض؛ وهذا هو سبب إطلاق اسم «الجِسْريّة» (البونـْتيفيكا) - نسبة إلى : الجسر - على الحِبرية البابويّة، أي قمّة الهيئة الدّينيّة في التراثيات الغربيّة، لأنه - كما يقول القدّيس برنارد(توفي سنة 1153م.)-: [الحبر ("بونتيف")، كما يدلّ عليه اسمه، كالجسر بين الله والإنسان][1]. فإذا أردنا الصعود إلى الأصل الأوّل للسلطتين المذكورتين، ينبغي إذن البحث عنه في«العالم السّماويّ»، ويمكن فهم هذه الكلمة بدلالتها الحرفية والرّمزية في نفس الوقت[2]. لكن التوسع في هذه المسألة يُخرجنا من موضوع بحثنا الحاضر، وما اضطررنا إلى التلميح إليها إلا لأننا سنشير لاحقا أحيانا إلى ذلك المصدر المشترك للسلطتين.

ونعود إلى ما كنا بصدد الكلام عنه فنقول إنّ من البديهي تعلّق الحكمة بالمعرفة، وتعلق القوّة بالنشاط العملي؛ ومن جانب آخر في هذا السياق، يقال في الهند إنّ البراهمان نموذج للأشخاص المتوَازنين المستقرّين، والكشاطريه نموذج للأشخاص المتقلّبين[3]. وبعبارة أخرى، يوجد في النظام الاجتماعي - المتناسب تمامًا مع النظام الكوْني - الشخص المستقرّ الممثل للعنصر الثابت، والشخص المتقلّب الممثل للعنصر المتحرّك. وهنا، مرّة أخرى،

---

(1) تراكتاتوس دي موريبوس و: أوفيسيو أويبسكوبوروم،9،3.- في هذا السياق، وفي علاقة مع ما ذكرناه في موضوع أبو الهول: من الملاحظ أنه يمثل هارْماخيس أو هورماخوتي، أي «ربّ الأفـقـيْن» (أو: ربّ الخافقين: أقصى أفق المشرق وأفق المغرب)، أي المبدأ الجامع لعالم الشهادة وعالم الغيب، اي لعالميْ الأرض والسّماء؛ ولهذا كان يُعتبر خلال العهود الأولى للمسيحية في مصر، كأحد رموز المسيح. والسبب الآخر، هو أنّ أبو الهول، كـ الڤريفون (حيوان رمزي نصفه نسر ونصفه أسد) الذي تكلم عنه دانتيه هو«حيوان ذو طبيعتين»، فاعتُبر كرمز للمسيح الجامع للاهوت والناسوت، كجمعه أيضا للسلطتين الروحية والزمنية، أي الدّينية والملكية، في مبدئهما الأعلى.

(2) المقصود هنا هو المفهوم التراثي للـ«عوالم الثلاثة» التي كرّرنا الكلام عنها عدّة مرّات في مواضع أخرى، حيث تتناسب الملكية مع «العالم الأرضي»، والهيئة الرّوحيّة مع «العالم الأوسط»، والمبدأ المشترك مع«العالم السماوي»؛ لكن ينبغي إضافة أنه منذ أن أمسى هذا المبدأ غير مشهود للبشر، أصبحت الهيئة الروحية هي أيضا الممثلة ظاهريا لـ«العالم السماوي».

(3) في السنسكريتية، تسمّى جميع الكائنات من حيث تقسيمها إلى مستقرّة ومتقلّبة، بالاسم المركّب: سذاڤارا- جانڤاما؛ وتبعا لطبيعتها، هي على هذا النحو، في علاقة أساسيّة إمّا مع البراهمان، وإمّا مع الكشاطريه.

تتناسب المعرفة مع التوازن المستقرّ، الذي يتجسّد في الهيئة الثابتة للشخص الذي هو في حال التفكّر والتأمّل؛ أمّا الحركة فهي ملازمة للنشاط الظاهري، بمقتضى حالته العارضة الظرْفيّة. وأخيرا، فإنّ الطبيعتين الفطريّتين للبراهمان وللكشاطريه تختلفان أساسيًا في غلبة إحدى "القُونا" الثلاثة على غيرها، كما شرحناه في موضع آخر[1]. فالمذهب الهندوسي يعتبر ثلاثة أصناف من "القُونا"، التي هي الصفات المشكِّلة للكائنات في جميع مراتب ظهورها: الأولى: "ساتْوا"، الانسجام والتطابق مع الذات الخالصة للكائن الكلّي، المتطابق مع النور المعنوي المعقول أي مع المعرفة، وهي تُمَثّل بتوجّه صاعد؛ والثانية: "راجاس"، تتمثّل في اتجاه متمدّد (متوسّع الفقيا)، يتطوّر فيه الكائن في حدود مرتبة معيّنة، أي في مستوى وجودي محدّد؛ والثالثة الأخيرة: "تاماس"، الظلمة المتطابقة مع الجهل، وتُمثل بتوجّه هابط. وهذه "القُونا" الثلاثة، موجودة في توازن تامّ في اللاتميّز الفطريّ الأصليّ؛ وما من مَجْلى للظهور إلا ويُمثل انفصامًا لهذا التوازن؛ وهذه العناصر الثلاثة موجودة في جميع الكائنات، لكنها بِنِسَب مختلفة هي "المحدّدة لتوجّهات هذه الكائنات. ففي طبيعة البراهمان تكون الغلبة لـ"ساتوا" الموجّهة للمراتب "الفوق بشرية؛ وفي طبيعة الكشاطريه الغلبة لـ"راجاس" الموجِّهة لتحقيق الإمكانيات التي تتضمّنها المرتبة البشريّة[2]. فغلبة "ساتوا" تتناسب مع الرّوحانية العرفانيّة، وغلبة "راجاس" تتناسب مع ما يمكن تسميته – لعدم وجود تعبير أحسن– بالعوَاطفيّة. وهذا يبرّر ما سبق قوله عن عدم تناسب الكشاطريه مع المعرفة العالية الخالصة، والمناسب له هو الطريق الذي يمكن أن يُطلق عليه اسم: «الطريق التعبّدي»، القريب من معنى الكلمة السنسكريتية "بهاكتي"، أي الطُريق الذي ينطلق من باعث عاطفي. ومع وجود هذا الطريق في

[1] كتاب المؤلف: "الإنسان وصيرورته حسب الفيدنتا"، الباب الرّابع.

[2] تتناسب "القُونا" الثلاثة مع ثلاثة ألوان رمزيّة: الأبيض مع "ساتوا"، والأحمر مع "راجاس"، والأسود مع "تاماس"؛ وبمقتضى التناسب الذي نحن بصدده فاللون الأوّل يرمز إلى السلطة الرّوحيّة، والثاني إلى الحكم الزمني.–وثمّة ملاحظة هامّة في هذا السياق، وهي أنّ لون «راية الحرب» (علَم بشكل شعلة) لملوك فرنسا كان أحمرا؛ وتبديله اللاحق باللون الأبيض كلون ملكي، يدلّ – على نحو مّا– على اغتصاب إحدى ميّزات السلطة الرّوحيّة.

الأشكال التراثية التي ليس لها شكل دينيّ بحصر المعنى، فإنّ للعنصر العواطفي هيمنة كبرى في المذاهب الدّينيّة، بحيث تضفي صبغة خاصّة على التعبير عن كلّ تعاليمها.

وهذه الملاحظة الأخيرة تتيح فهم السبب الحقيقي لوجود هذه الأشكال الدينيّة، وهي تتلاءم بالخصوص مع الأجناس البشريّة المجبولة عمومًا على التوجّه إلى جانب النشاط العملي، أي التي يغلب على طبيعتها عنصر "راجاس" الذي يتميّز به الكشاطريّه. وهذا هو الوضع المناسب للعالم الغربيّ، وقد ذكرنا في موضع آخر[1] ما يقال في الهند عن الغرب، وهو أنّه لو قُدِّر له أنْ يعود إلى وضع سويّ ويملك نظاما اجتماعيّا نظاميّا، فسيكون فيه الكثير من الكشاطريّه، وقليل من البرَاهمان. ولهذا أيضا فإنّ الدّين بالمفهوم الأكثر ضيقا هو ظاهرة غربيّة بحصر المعنى. وهذا ما يفسِّر عدم وجود سلطة روحيّة خالصة في الغرب، أو أنها على أيّ حال لم تظهر علانية بالميّزات التي وضّحناها سابقا؛ رغم أنّ التكييف الدّيني لكلّ شكل تراثيّ أصيل هو من مسؤوليات السلطة الرّوحيّة الحقيقيّة، بالمعنى الأتمّ لهذه الكلمة. وهذه السلطة التي تظهر حينئذ خارجيا في شكل دينيّ، يمكن أيضا في نفس الوقت أن تبقى في عين ذاتها وباطنها أمرًا آخر، ما دام يوجد في محيطها براهمان حقيقيين، أعني صفوة روحيّة عرفانيّة تصون الوعي بالذي هو من وراء كلّ الأشكال الخاصّة، أي الجوهر العميق لصميم التراث الأصيل. وبالنسبة إلى هذه الصفوة، لا يقوم الشكل إلا بدور «قاعدة استناد»، ومن جانب آخر يوفِر وسيلة يساهم بها في التراث الذين لا نصيب لهم في الرّوحانية العرفانية الخالصة. لكن هؤلاء لا يرون بالطبع شيئا وراء الشكل، لأنّ استعداداتهم الفرديّة لا تتيح لهم النفوذ إلى ما هو أبعد، وبالتالي فإنّ السلطة الرّوحيّة لا تظهر لهم في مظهر لا يتناسب مع طبيعتهم[2]، مع أنّ تعليمها، حتى الظاهري منه، مستوْحَى دائمًا من الرّوح العليا

---

[1] كتاب المؤلف أزمة العالم الحديث، ص.45 (الطبعة الثانية).

[2] يقال رمزيا أنّ المظاهر الإلهية عندما تتجلى للناس، تكتسي دائما أشكالا مناسبة لطبيعة من تجلّت عليهم (قال الله تعالى في الآية 9 من سورة الأنعام: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾ - المترجم-).

للمذهب[1]. لكن، بعد حصول ذلك التكييف، يمكن أنْ ينغلق المؤتمنون أنفسهم على هذا الشكل التّراثي في هيئته الشكلية الظاهريّة، ويفقدون الوعي بما وراءه؛ وينجم هذا الوضع عن ظروف متنوّعة، ولاسيما من «اختلاط الطبقات»، فيدخل من بينهم أناس أغلبهم من الكشاطرية (بدلا من أن يكونوا من البراهمان). وتبعا لِما قلناه، من اليسير فهم إمكانية حصول هذا الوضع في الغرب بالخصوص، لا سيما أنّ الشكل الدّيني السائد فيه قابل له بكيفية أخص. وبالفعل، فإنّ التداخل في هذا الشكل بين عناصر عرفانية روحية وأخرى عواطفية ينتج عنه ميدان مختلط لا تُعتبَر فيه المعرفة من حيث هي في ذاتها إلا قليلا، وينصبّ التركيز على تطبيقها في النشاط العملي الظاهري. وإذا لم يُحتفظ بالتمييز الجليّ الصارم بين «التربية الروحية العرفانية» و«التربية الملكية» تنشأ حينئذ أرضية برزخية وسطى يمكن أن تقع فيها أنواع شتى من الالتباسات والتخليط، دون الكلام عن صراعات لم يكن بالإمكان تصوّرها لو كانت أمام الحكم الزمني سلطة روحيّة خالصة مواجهة له[2].

وليس علينا أنْ نبحث هنا ما يتناسب مع الوضع الدّينيّ الرّاهن للعالم الغربي، وذلك لسبب يسير الفهم: فالسلطة الدّينية لا يمكن أن يكون لها مظهر سلطة روحية خالصة، حتى إن كانت متحققة بها باطنيّا؛ ولقد كانت بلا ريب متحققة بها خلال حقبة ماضية، لكن هل فعليّا لا تزال كذلك في عصرنا؟[3]. من الصعب الجواب بالإيجاب لاسيما أنّ العرفان

---

[1] المقصود هنا، مرّة أخرى، هو التمييز الذي ذكرناه سابقا، بين «الذين يعرفون» و«الذين يؤمنون» (أي بين أهل اليقين العرفاني، وأهل التقليد الإيماني).

[2] المعرفة «العليا» تكون حينئذ قد فُقدتْ، ولم تبق سوى معرفة«غيرعليا»، ولم يتسبّب في هذا ثورة من طرف الكشاطريّة كما في الحالة السابق ذكرها، وإنما بسبب نوع من التدهور العرفاني الروحيّ للعنصرالمناسب للبراهمان بمقتضى وظيفته، إن لم يكن بمقتضى طبيعته. وفي هذه الحالة الأخيرة لا يتشوّه أو ينحرف المذهب التراثي، وإنما يمسي فقط منقوصا في جانبه العلويّ. والدّركة الأخيرة لهذا الانحطاط تتمثل في الفقدان التامّ لكلّ معرفة فعلية، ولا يبقى سوى الجانب النظري أو الافتراضي لهذه المعرفة بفضل الاحتفاظ بـ«حرْفيّة» المذهب، ويسود حينئذ عند الجميع نمط من الاعتقاد البسيط. وهاتان الحالتان اللتان ميّزناهما هنا نظريّا، يمكن أيضا أنْ يتداخلا معا في الواقع، أو على الأقلّ أنْ يتفاعلا متشابكين متكيّفين معّا في نفس الوَسط؛ لكن ليس هذا بالأمر الهامّ لأننا لا نريد في هذه النقطة إبراز أيّ تطبيق على وقائع معيّنة.

[3] هذا السؤال يتطابق في شكل آخر مع السؤال السابق طرحه حول «الكنيسة المعلِّمة» و«الكنيسة المتعلِّمة».

الروحي الحقيقي لم يُفقد في زمن مثل فقدانه في العصر الحديث، وبالتالي من الطبيعي أنْ يتفاقم اختفاء الجانب العلوي و«الباطني» للتراث وتزداد صعوبة إدراكه، إذ أنّ الذين يستطيعون فهمه أمسوا قلّة نادرة. هذا ما نتمنّاه، أي إلى أنْ يظهر دليل معاكس، إذ من الممكن أن يكون الوعي بالترَاث وعيًا كاملا مع كلّ ما يستلزمه لا يزال موجودا بالفعل عند قلّة من الأفراد. وحتى في الحالة التي يكون فيها هذا الوعي قد فُقِد تمامًا، فإنّ مجرّد الاحتفاظ بـ«حَرْفية» الشكل التراثي السويّ المؤسّس نظاميا وصيانته بعيدا عن كلّ تغيير، يجعله قابلا دائما لإمكانية الإحياء والتجديد عندما يوجد يوما مّا من بين ممثلي هذا الشكل الترَاثي أناس حائزون على الكفاءات الرّوحية اللازمة. وعلى أيّ حال، حتى إن كانت لدينا، بوسائل مّا، معطيات أدق في هذا الصّدد، فإنه ليس علينا إفشاؤها علانية، إلا إذا اقتضت ذلك ظروف استثنائيّة، والسبب هو التالي: إنّ السلطة الدينيّة، لا تزال سلطة روحيّة نسبيّة حتى في أدنى حالاتها، أي رغم أنها ليست سلطة روحية فعلية على التمام، فهي حاملة لها ضمنيّا في حالة كمون، بسبب أصلها الأصيل، وبالتالي يمكنها دائما القيام بوظيفتها بكيفية شرْعيّة في العالم الخارجي الظاهر[1]، وإزاء الحكم الزمني المقرّ حقا بشرعيتها في علاقاتهما المتبادلة. والذين استوْعبوا وجهة نظرنا، يمكنهم بلا عناء إدراك أنّه كلما وقع نزاع بين سلطة روحية مهما كانت، ولو سلطة نسبيّة، وبين حكم زمني صَرَف، ينبغي مبدئيّا الوقوف بجانب السلطة الرّوحيّة. ونقول: "مبدئيا" لأنّ من المعلوم أنه ليس لدينا أدنى نيّة في المساهمة عمليّا في مثل تلك المنازعات، أو بالأخص الدخول في خصومات العالم الغربي، إذ ذلك لا صلة له إطلاقا بالدّور المنوط بنا.

---

(1) لا بدّ من التنبيه على أنّ القائمين على هذا النحو بوظيفة البراهمان الخارجية، مع عدم حيازتهم الحقيقية للكفاءة اللازمة، ليسوا أبدا مغتصبين لها، كشأن الكشاطريّه المتمرّدين المغتصبين لمكانة البراهمان ليؤسسوا مذهبا منحرفا. فالحاصل هنا في الواقع هو وضع ناجم عن ظروف غير ملائمة في وسط معيّن، وهو وضع يحافظ على المذهب بالمقدار الموافق لهذه الظروف. وحتى في أسوأ الحالات يمكن هنا تطبيق هذه الكلمة من الإنجيل: [إنّ الكتّاب (لنسخ الكتب المقدّسة) والفريسيين (المتظاهرين بالتقوى رياء) جالسون فوق كرسيّ موسى، فاسمعوا وراعوا وأطيعوا كلّ ما يقولونه لكم] (إنجيل متى، 23، 2-3).

لن نعتبرفيما سنذكرَه لاحقا التميز بين سلطة روحية خالصة وسلطة روحية نسبيّة قائمة اجتماعيًا بالوظيفة؛ ويكفي في تبرير هذا التماثل البارز بين جميع هذه الحالات رَغم تباعد أزمنتها في التاريخ. وإنما يقع التميز عندما يُطرَح السؤال عن الحيازة الفعلية للرّوحانية العرفانية الخالصة، وهو سؤال غير مطروح في الوَاقع هنا. وكذلك الشأن بالنسبة لسلطة مرتبطة حصريًا بشكل تراثيّ معيّن، فإنه ليس علينا الاهتمام بتعيين حدوده وضبطها بدقة، إذا صحّ القول، إلا في الحالات التي يزعم فيها تعدّي تلك الحدود، وهي لا تدخل ضمن الأمثلة التي سنفحصها في الوقت الحاضر. وبصدد ذكر هذه النقطة الأخيرة نذكِّر بما قلناه سابقا، وهو: إنّ الأعلى يشتمل «ضمنيًا» على الأدنى؛ فالذي له كفاءة ضمن حدود تعيّن مجاله الخاصّ، هو أيضا من باب أوْلى كفؤ في الميادين المندرجة في مجاله، لا فيما هي خارجة عنه. ولو أنّ هذه القاعدة البسيطة جدًا- على الأقلّ عند من له فهم صحيح للسلّم التراتبي- كانت محترَمة ومطبّقة كما ينبغي، لَما وقع أبدًا أي تخليط بين الميادين، ولا أيّ خطأ في «التقاضي»، إن جاز التعبير. ولا شك أنّ البعض يرى في التحفظات التي أبديناها هنا، سوى احتياطات في جدواها نظر، ولن يُضفي عليها آخرون قيمة سوى قيمة افترَاضية صرْفة في أحسن الأحوال؛ لكننا نعتقد وجود آخرين أيضا يعلمون أنها في الحقيقة غير ما ذهب إليه هؤلاء، بل هي بخلافه تمامًا، وهم الذين ندعوهم إلى التفكير فيها مليّا مع التركيز في تأمّلها.

الباب الخامس

تبعيّة المَلكية للهيئة الرّوحيّة

لنرجع الآن إلى العلاقات بين البراهمان والكشاطريّه في النظام الاجتماعي للهند: في الوضع السويّ يمتلك الكشاطريّه القوّة الظاهرة خارجيا، إذ إليهم يعود مباشرة ميدان النشاط العملي الظاهري في العالم المحسوس المشهود؛ لكن لا قيمة لهذه القوّة إذا لم تكن مستندة إلى مبدأ باطني روحيّ خالص تجسّده سلطة البراهمان، وفيه يوجد الضمان الحقيقي لشرْعيتها. وهنا نرى أنّ العلاقة بين السلطتين هي أيضا علاقة«باطن» بـ«ظاهر»، وهي بالفعل تمثل علاقة المعرفة بالنشاط العملي الظاهر، أو – إن أردنا إعادة الإشارة إلى نظرية أرسطو وتعليم المذهب الهندوسي[1]– هي علاقة «المحرّك» بـ«المتحرّك». إنه الانسجام بين هذا «الظاهر» وذاك «الباطن»، ولا ينبغي بتاتا تصوّره كنوع من «التوازي» بينهما، لأنّ في ذلك جهل بالفوارق الجوهريّة بين الميدانين؛ ومن هذا الانسجام تنشأ الحياة العادية السويّة لِما يمكن تسميته بالكيان الاجتماعي. ولا نقصد بهذا التعبير تمثيل التجمّع بكائن حيّ، لاسيما أنّ البعض في أيامنا هذه قد أخطأ حين اعتبر تطابقا حقيقيّا ما لا يعدو قياسًا وتناسبًا[2].

(1) يمكن هنا تطبيق ما سبق لنا ذكره، وهو رمزية المركز والمحيط في «دولاب الأشياء».

(2) الكائن الحيّ يمتلك في عين ذاته مبدأ وحدته المتعالي عن كثرة العناصر المساهمة في تشكيل الكائن؛ ولا وجود لمثل هذا في تجمّع مّا، إذ لا يعدو كونه مجموع أفراد يشكّلونه؛ وبالتالي فإنّ كلمة، مثل كلمة «منظمة»، لا ينبغي أخذها بنفس المعنى عند تطبيقها على كلّ منهما. لكن يمكن القول أنّ حضور سلطة روحيّة يوفّر للمجتمع مبدأ أعلى من الأفراد، لأنها بمقتضى طبيعتها وأصلها هي في ذاتها «متعالية عن الفردية»؛ لكن هذا يفترض عدم انحصار المجتمع في مظهره الزمني؛ واعتباره على هذا النحو هو الاعتبار الوحيد الذي يجعل شأنه أعلى من شأن مجرّد تجمّع بالمعنى الذي ذكرناه؛ وهو بالتحديد من بين الاعتبارات التي تغيب تماما عن علماء الاجتماع المعاصرين الذي يزعمون وجود تطابق بين المجتمع وكائن حيّ.

وفي مقابل الضمان الشرْعي الذي تمنحه لهم السلطة الرّوحيّة، ينبغي للكشاطريه، بواسطة القوّة التي هي في متناولهم، التكفّل بتوفير الوسيلة التي تتيح للبراهمان القيام بوظيفتهم الخاصة في التربية والتعليم والمعرفة، في وسط يتمتع بالسلام بعيدا عن كلّ اضطراب وضجيج. وهذا الوضع تمثله الرّمزيّة الهندوسيّة في صورة "سْكاندا"، ربّ الحرب، الحارس الحافظ لـ"ڤانيشا" ربّ المعرفة المستغرق في التأمّل[1]. وتجدر ملاحظة أنّ نفس الشيء كان من بين التعاليم المعروفة حتى في الظاهر خلال القرون الوسطى في الغرب. وبالفعل، فالقديس "توماس الاكويني" (1224-1274م.) يعلن بصراحة أنّ مراتب جميع الوظائف الإنسانيّة تأتي بعد مرتبة الشهود (أي شهود الحقائق الإلهية والتحقق بها) الذي هو غايتها العليا: « بحيث يبدو جميعها - في الاعتبار الصحيح - في خدمة المتجرّدين لشهود الحقيقة»، وعلى هذا النحو، في الصّميم، تكون علّة وجود الحكومة المسيّرة لشؤون الحياة المدنية بكاملها، تتمثل أساسيا في تثبيت السلام الضروري لهذا الشهود[2]. وهنا نرى الفرق الشاسع بين هذا المفهوم ووجهة النظر الحديثة؛ كما نرى أيضا أنّ هيمنة التوجّه إلى النشاط العملي الظاهري، كما هو حاصل بلا مراء عند الشعوب الغربية، لا ينجرّ عنه بالضرورة غضّ من شأن التأمّل والشهود، أي المعرفة، ما دامت هذه الشعوب تتمتع بحضارة ذات طابع تراثي أصيل، مهما كان الشكل الذي يكتسيه التراث، وهو الشكل الدّيني في الغرب؛ ومن هنا جاءت الصبغة اللاهوتية (في مسائل العقيدة والتشريع) مرتبطة دائما في تصوّر"توماس الاكويني" بالشهود، بينما يُنظر إليها في الشرق مندرجة في المجال الميتافيزيقي الخالص.

ومن جانب آخر، في المذهب الهندوسي وتطبيقه الاجتماعي، الغالب على أصحابه - بقدر ربّما يكون أكبر من الشعوب الأخرى- الاتجاه التأمّلي الروحي العرفاني الخالص،

---

[1] يمثل "ڤانيشا" و"سكاندا" كأخوين لأب واحد هو"شيفا"؛ وفي هذا تعبير آخر عن صدور السلطتين الرّوحية والزمنية من مبدأ واحد.

[2] يؤيّد هذا المفهوم الأساسي قول الله تعالى في الآية 56 من سورة الذاريات: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ - المترجم-.

توجد للكشاطريه، وبالتالي للنشاط العملي الظاهري، مكانة محترَمة مع كونها ليست الأولى، أي في موقعها الاجتماعيّ النظاميّ السويّ، إذ هي تتضمّن كلّ ما يمكن تسميته بالحكم الظاهر. وكما نبهنا عليه في موضع آخر[1]، فإنّ الذين هم تحت تأثير بعض التأويلات الخاطئة الشائعة في الغرب، يشكّون في هذه الأهمّية المطبّقة في الواقع رغم نسبيتها، التي تُعطى للنشاط العملي الظاهري في المذهب الهندوسي، وأيضا في جميع المذاهب التراثية الأخرى؛ وللتيقن من هذا يكفي الرّجوع- كما أشرنا سابقا - إلى كتاب "بهاقافاد- جيتا" الذي إذا فُهمت معانيه حقّ الفهم عُلِم أنه من بين الكتب الموجّهة إلى الكشاطريّه تخصيصا[2].

والبراهمان لا يمارسون سوى سلطة غير ظاهرة في الحسّ إن صحّ القول، فيجهل العوامّ حقيقتها،إلاّ أنها هي المبدأ المباشر لكلّ حكم ظاهر؛ وهذه السلطة هي كالمرتكز الذي عليه مدار جميع الأشياء الحادثة[3]، والمحور الثابت الذي يدور حوله العالم، والقطب أو المركز الثابت الذي يوجّه ويضبط ميزان الحركة الكونية دون المساهمة فيها[4].

وتبعيّة الحكم الزمني للسلطة الروحية تتجلّى ظاهرا في ترسيم الملوك عند تتويجهم؛ فلا يحصلون بحقّ على «الشرْعية» إلا بعد تنصيبهم وتوْليتهم من طرف الهيئة الرّوحية، وبهذا

---

(1) كتاب المؤلف: 'أزمة العالم الحديث'، ص.47 (الطبعة الثانية).

(2) 'بهاقافاد- جيتا' - بحصر المعنى- ليس سوى جزء من 'ماهابهاراتا'، الذي هو أحد قسميْ إيتيهاساس، والقسم الآخر اسمه: 'رامايانا'. والطابع المميّز لـ'بهاقافاد- جيتا'فسّر استعماله للرّمزية الحربية، وهي مشابهة في بعض الجوانب لرمزية «الجهاد» عند المسلمين؛ وتوجد كيفية «باطنية» لقراءة هذا الكتاب من حيث معناه العميق، وعندئذ يسمّى: 'آتما- جيتا'.

(3) في هذا الكلام إشارات إلى ما يُعرف في التصوّف الإسلامي بـ"ديوان الصالحين" أو بـ"دولة الأولياء الباطنية"، وأهلها هم القائمون بالتصرّف بإذن الله تعالى، ورئيسهم قطب الزمان، ومراتبهم متدرّجة عبر دوائر مبثوثة في كلّ العالم. تنظر تفاصيل هذا الموضوع في الباب 73 من 'الفتوحات المكية' لمحيي الدّين بن العربي، وفي كلام الشيخ عبد العزيز الدبّاغ الذي نقله عنه تلميذه أحمد بن المبارك اللمطي، في الباب الرابع من كتابه'الإبريز'. وقد خصص المؤلف لهذا الموضوع كتابا عنوانه: 'مليك العالم'، سبقت لنا ترجمته - المترجم-.

(4) المحور والقطب هما قبل كلّ اعتبار رمزان للمبدأ الفريد المشترك بين السلطتين، كما شرحناه في بحثنا حول 'مليك العالم'. لكن يمكن تطبيق هذين الرّمزين على السلطة الرّوحية بالنسبة للحكم الزمني كما فعلنا هنا، لأنّ هذه السلطة، بمقتضى وصفها العرفاني الجوهري، تساهم فعليا في ثبات المبدأ الأعلى الذي يرمز إليه بالأساس هذان الرّمزان، ولأنها أيضا - كما سبق ذكره- تمثل بكيفية مباشرة هذا المبدأ بالنسبة للعالم الخارجي الظاهر.

يتلقّون منها «فعاليّة روحيّة» (أو بتعبير صوفي إسلامي: "نَفَسًا ربّانيّا رحمانيّا") ضروري للقيام النظامي السويّ بوظيفتهم[1]. وهذه الفعالية كانت أحيانا تبرز في الخارج على شكل آثار محسوسة ظاهرة للعيان، منها مثلا قدرة ملوك فرنسا على شفاء أمراض، وكانت مرتبطة مباشرة برسامة التتويج، ولم يكن الملك يأخذها من سابقه، وإنما يحوزها بمقتضى الرّسامة والتولية فقط. وهذا يدلّ بوضوح على أنّ هذه الفعالية ليست محتكرة للملك، وإنما هي كالانتداب من السلطة الرّوحيّة، الانتداب الذي يمنح الملك «الحق الربّاني» في الحكم، كما سبق بيانه. فما الملك إذن سوى مستودَع لهذا الحق، وبالتالي يمكن في بعض الحالات أنْ يفقده؛ ولهذا كان بإمكان البابا في المسيحية خلال العصر الوسيط أنْ يجعل أفراد الرّعيّة في حِلّ من عهد الوفاء لحكّامهم[2]. وفي التراث الكاثوليكي،لا يُمثّل "القدّيس بولس" (من حواري عيسى- عليه السلام- توفي في روما مابين سنتي: 64-70م.) حاملا في يديه المفتاح الذهبي للسلطة الرّوحية فقط ، وإنما أيضا المفتاح الفضّي للحكم الملكي. وعند قدامى الرّومان كانت حيازة هذين المفتاحين مخصوصة بـ"جانوس"، وكانتا حينذاك مفتاحا «الأسرار الكبرى» و«الأسرار الصغرى» المناسبة- كما سبق ذكره- «للتربية الروحية» و«التربية الملكية»[3]. وفي هذا الصدد ينبغي التنبيه على أنّ "جانوس" يمثل المنبع المشترك للسلطتين، بينما

---

(1) كلمة «فعالية روحية:influence spirituelle» هي ترجمتنا للكلمة العبرية والعربية: "بَركة". وشعيرة «وضع اليديْن» هي من الوسائل الأكثر استعمالا لتمرير"البركة"، ومن بين آثارها بالخصوص ظهور بعض علامات الشفاء بواسطتها.

(2) تعاليم التراث الإسلامي تنص كذلك على أنّ بالإمكان فقدان "البركة". وفي تراث الشرق الأقصى أيضا، «التفويض السّماوي» يُلغى عندما لا يقوم الحاكم بوظائفه بكيفية سويّة منسجمة مع النظام الكوني نفسه.

(3) وتبعا لرمزية أخرى، هما مفتاحي، «الجنة السماوية» و«الجنة الأرضية» كما سنراه في نص "لُدانتيه" سنستشهد به لاحقا. لكن ربما لا يكون من اللائق، في هذا الوقت على الأقلّ، الكشف عن بعض الأمور المتعلقة بـ«سلطة المفاتيح» بدقة «تقنيّة» - إذا صحّ القول-، وشرح مسائل أخرى مرتبطة بها بكيفيات مباشرة متفاوتة القرب والبُعد. والمقصود الوحيد من إشارتنا هذه، هو أنْ يعلم الذين لديهم معرفة مّا بهذه الأمور أنّ التحفظ الذي أبديناه هنا صادر تمامًا من إرادتنا وحدها، ولا ارتباط له بتاتا بأيّ تعهّد إزاء أيّ أحد مهما كان.

يجسّد القديس بولس بحصر المعنى السلطة الرّوحيّة، التي انتقلت إليها حيازة المفتاحين، لأنّ بواسطته حصل انتقال الحكم الملكي، أمّا السلطة الرّوحيّة فقد أخذها مباشرة من منبعها[1].

وهذا الذي قلناه يحدّد العلاقات النظامية السويّة القائمة بين السلطة الروحية والحكم الزمني. ولو أنّ هذه العلاقات استمرّت محفوظة مَرْعيّة في كلّ مكان وزمان، لـمّا أمكن أبدًا وقوع نزاع بين السلطتين، إذ كلّ واحدة منهما تحتل موقعها الشرْعيّ الصحيح بمقتضى السّلّم التراتبي لوظائف الأشخاص، ونكرّر مرّة أخرى أنه سُلّم متوافق بالضبط مع طبيعة الأشياء نفسها. لكن، مع الأسف، لم يتمّ الأمر دائمًا على هذا المنوال، وكثير جدًا ما انتُهِكت حُرْمة تلك العلاقات السّويّة، فلم يُعترف بوجوب وجودها، بل وقع التمرّد والانقلاب عليها وتنكيسها. وفي هذا الصّدد، من المهمّ التنبيه في البداية على أنّ من الخطأ الكبير اعتبار المجالين الروحي والزمني كطرفين متلازمين أو متكاملين بكلّ بساطة، دون التيقن أنّ مبدأ الثاني منهما يكمن في الأوّل. والذي يُغري إلى هذا الخطأ هو ما سبق ذكره في كون اعتبار وجود تكامل بينهما له ما يُبرّره في مستوى معيّن من النظر، على الأقلّ عندما يحصل التقسيم بينهما، حيث يكون لأحدهما (أي الميدان الزمني) في الآخر (أي الميدان الرّوحي) مبدأه المباشر النسبي فقط، لا مبدأه الأعلى الأصلي. وقد سبق لنا في موضع آخر عند الكلام عن المعرفة والنشاط العملي الظاهري[2]، أنّ القول بتكاملهما لا يُعتبَر خطئًا، وإنما هو غير كاف فقط، لأنه راجع إلى وجهة نظر خارجية، كشأن التقسيم نفسه بين

---

(1) فيما يتعلق بتسليم الحكم الملكي، توجد حالات استثنائية تستدعيها أسباب خاصّة، وفيها تحصل رسامة الملك مباشرة من طرف ممثلي السلطة العليا منبع السلطتين الرّوحيّة والزمنية. وعلى هذا النحو وقعت رسامة طالوت وداود (عليه السلام)، حيث لم تقع على يد الكاهن الأعظم، وإنما على يد النبيّ "صامويل". ويمكن مقاربة هذا بما قلناه في موضع آخر (الباب الرابع من كتاب"مليك العالم") حول تحقق المسيح (عليه السلام) بالنبوّة (بل الرّسالة)، والإمامة، والملكية، ولهذه الثلاثة علاقة بالوظائف الثلاثة للملوك الأحبار الثلاثة (الذين قدموا من الشرق إلى فلسطين لمباركة المسيح إثر ولادته)، وهي نفسها تتناسب مع «العوالم الثلاثة» التي سبقت الإشارة إليها: ووظيفة «النبوّة» تتناسب مع «العالم السماوي» تخصيصا، لأنها تستلزم الوحي المباشر.

(2) كتاب "أزمة العالم الحديث"، ص.44، (الطبعة الثانية).

السلطتين، الذي فرضته أوضاع عالم لم يَعُدْ فيه وجود سلطة وحيدة عُليا مناسبًا لعموم البشريّة. بل يمكن القول أنهما عندما يتمايزان في البداية تكون العلاقات بينهما بالضرورة سويّة نظاميّة (أي يكون فيها الزمني تابعا للروحي)، ثمّ لا يظهر تصوّر تلازمهما (أي كأنهما على نفس المستوى) إلا في طوْر لاحق من السّيْرُورَة الهابطة للدّورة التاريخية. وإلى هذا الطور الجديد ترجع بالخصوص بعض التعابير الرّمزيّة المبرزة لذلك التكامل، رغم أنّ تأويلها الصحيح يبيّن أنّ علاقة تبعيّة الزّمني للرّوحي ينبغي أنْ تبقى قائمة. وهذا هو مغزى الحكاية الوَعظية المشهورة، التي غالبًا ما تبقى رمزيتها مجهولة في الغرب، أقصوصة الأعمى والأشلّ، التي من بين أهمّ دلالاتها العلاقات بين الحياة العملية وحياة التأمّل والتجرّد للعبادة: فالنشاط العملي المنغلق على نفسه أعمى البصيرة، والاستقرار الذاتي للمعرفة في السكينة الدّائمة يُترجَم في الخارج بالسكون المماثل لحالة المشلول. ووجهة النظر التكاملية تتمثّل في التعاون المتبادل بين الاثنين عندما تعوّض ملكات الواحد ما يفقده الآخر[1].

وأصل هذه الحكاية، أو على أيّ حال تطبيقها بالأخص على هذا النحو[2]، منسوب إلى مذهب الحكيم الصيني "كونفوشيوس"، الذي كانت وجهة نظره مقتصرة بالفعل على الميدان البشري والاجتماعي. وفي هذا الصّدد، ننبّه على وجود تمييز في الصين بين المذهب "الطاوي" الميتافيزيقي الخالص، والمذهب "الكنفوشيوسي" الاجتماعي، وهما منبعثان من نفس التراث

---

(1) خلاصة هذه الحكاية هي حمل الأعمى للأشلّ فوق ظهره، بحيث يمكنهما السير معا، فيتحرك الأشلّ برجليّ الأعمى، وتقود الأعمى عينا الأشلّ- المترجم-.

(2) في مذاهب الهند، وبالأخص في مذهب "سانْـخيا"، يوجد تطبيق آخر لنفس الحكاية، لكن على المستوى الكوسمولوجي (الوجودي) لا الاجتماعي: فهنا، يرمز الأشلّ إلى "بورُوشا" بصفته مستقرا في الثبات الدّائم أو «اللامتصرّف» (أي المبدأ الفاعل بالقوّة لا بالفعل، ولا يظهر فعله إلا بتوجّهه إلى "براكريتي")، والأعمى يرمز إلى "براكريتي" في كمونها اللامتميّز المتطابق مع ظلمات العماء (أي المبدأ القابل للانفعال ولم ينفعل بعْد). وهما المبدءان المتكاملان بالفعل، بصفتهما قطبيْ مجلى الظهور الكلّي، وهما منبعثان من مبدأ أعلى وحيد هو الذات المحض، أي "إيشْـوارا"، وهو الذي لا تندرج المعرفة به ضمن وجهة النظر الخاصّة بمذهب "سانْـخيا". ولربط هذا التأويل بالتفسير الآخر الذي ذكرناه، يمكن إقامة تناسب أو تماثل قياسي بين التأمّل العرفاني و"بوروشا"، وتناسب بين النشاط العملي و"براكريتي"؛ لكن هنا لا يمكننا طبعا الدخول في شرح هذين المبدأين، ونحيل إلى ما فصّلناه في هذا الموضوع في كتاب "الإنسان وصيرورته حسب الفيدنتا".

الأصليّ الكامل الذي هو مبدؤهما المشترك؛ والتمييز بينهما يتطابق بالضبط مع التمييز بين المجالين الرّوحي والزمني[1]. وينبغي أيضا ملاحظة أنّ أهمّية مفهوم «اللاتصرّف» في المذهب "الطاوي" يبرّر بالخصوص الرّمزية المستعملة في تلك الحكاية بالنسبة لمن يقف مع ظاهرها[2]. لكن، لا بدّ من التنبّه إلى أنّ المشلول هو الذي يقوم بدور القائد الموجّه، وموقعه فوق ظهر الأعمى يرمز إلى تفوّق التأمّل والشهود على النشاط الظاهر، وقد اعترف "كونفوشيوس" نفسه مبدئيّا بهذا التفوّق، كما هو مذكور في قصة لقائه مع "لاو- تسا" (قطب المذهب الطاوي في زمانه) حسب رواية المؤرّخ "سّي- ما- تسيان"، واعترف أيضا أنه «لم يُخلق للمعرفة»،أي أنه لم يبلغ مقام التحقق بالمعرفة الكاملة العليا، التي هي من الطرّاز الميتافيزيقي الخالص، وأهلها دون غيرهم، بمقتضى نفس طبيعتها، كما سبق ذكره، هم المالكون للسلطة الرّوحيّة الحقيقيّة[3].

وإذا كان من الخطأ إذن اعتبار المجالين الروحي والزمني كالمتلازمين ببساطة على نفس المستوى، فثمّة خطأ أكبر، وهو دعوى تبعيّة المجال الروحي للميدان الزمني، أي في الجملة تبعيّة المعرفة للنشاط الظاهري. وهذا الخطأ الذي يقلب تمامًا العلاقات السويّة رأسًا على عقب، هو المهيمن بصفة عامّة على توجّه الغرب الحديث، ولا يمكن طبعا وقوعه إلا في مرحلة متقدّمة جدّا من انحطاط العرفان الرّوحيّ. بل إنّ البعض في أيّامنا هذه يذهب إلى أبعد

---

(1) وقع هذا التقسيم لملّة الشرق الأقصى إلى مذهبين متميّزين في القرن السادس قبل العصر المسيحي، وهو القرن الذي كنا نبّهنا على تميّزه (بما وقع فيه من حوادث كان لها أكبر أثر في كثير من الشعوب خلال القرون التي تتابعت بعده، وذلك لموقعه المفصلي في حقبة من أطوار دورة"كالي- يوڨا").

(2) نقول: "يقف مع ظاهرها"، لأنّ «اللاتصرّف» في وجهة النظر الباطنية، هو في الحقيقة أسمى وأعظم نشاط في أكمل مظاهره؛ لكن بسبب طابعه الكلّيّ المطلق تحديدا، لا يكون لنشاطه هذا ظهور في الخارج مثل الأنشطة المحدودة المعيّنة والنسبيّة.

(3) من هنا نرى أنّه لا يوجد تعارض مبدئي بين الطاوية والكنفوشيوسية، ولا يمكن بتاتا أن تكونا مدرستين متعارضتين، إذ لكلّ منهما ميدانه الخاصّ المتميّز عن ميدان الآخر؛ وحتى إن وقعت أحيانا بينهما صرّاعات عنيفة، كما سبقت الإشارة إليه، فما ذلك إلا بسبب سوء فهم الكنفوشيوسيين وموقفهم الإقصائي، متناسين التأسّي بقدوتهم وأستاذهم "كونفوشيوس".

من ذلك، وهو إنكار القيمة الذاتية للمعرفة، وأيضا - كنتيجة لنفس المنطق لتلازم الأمرين- الإنكار المحض لأيّ سلطة روحيّة؛ وهذه الدرَكَة الأخيرة من الانحطاط التي تستلزم هيمنة أحط الطبقات الاجتماعيّة، هي من العلامات المميّزة للمرحلة الأخيرة لدورة "كالي- يوقا".

وإذا اعتبرنا الدّين بالخصوص، إذ هو الشكل الذي يكتسيه الميدان الرّوحيّ في العالم الغربي، فإنّ تنكيس العلاقات يمكن التعبير عنه كما يلي: فبدلا من اعتبار النظام الاجتماعي بكامله مستنِدا إلى الدّين، وإليه مرجعه وفيه مبدؤه، كما كان الوضع عليه في العالم المسيحي خلال العصر الوسيط، وكما هو عليه الوضع أيضا في العالم الإسلامي المماثل له في هذا الصّدد،أمستْ النظرة إلى الدّين لا تعدو كونه عنصرا في النظام الاجتماعي، لا ميزة له على بقيّة العناصر الأخرى؛ إنّه إخضاع المجال الروحي إلى الميدان الزمني، بل انطواء الأوّل في الثاني، في انتظار المآل الحتمي وهو الإنكار التامّ لِكلّ ما هو روحيّ. وبالفعل، فإنّ النظر إلى الأمور على هذا النحو يؤول بالضرورة إلى إخضاع الدّين إلى النزوات «البشرية»، أي التعامل معه كظاهرة «اجتماعية» صرْفة عند البعض، وبالأحرى ظاهرة من نمط «نفساني» عند البعض الآخر؛ وحينئذ لم يبق شيء من الدّين في واقع الأمر، لأنه بالأساس يتضمّن أمرًا «فوق بشري» (أي موصولا مباشرة بالوحي الإلهي للرّسل- عليهم السلام-)، وبفقدانه لا يبقى من الميدان الرّوحيّ شيء، لأنّ الميدانين الزمني والبشري متطابقان في الصميم، كما سبق بيانه. وبالتالي يوجد هنا إنكار ضمنيّ للدّين ولكلّ ما هو روحيّ، مهما كانت الظواهر، ليؤول إلى الإنكار الصريح المؤكّد ليصير كتحصيل حاصل لوَاقع يفرض نفسه. وهكذا مباشرة يمهِّد تنكيس العلاقات إلى إلغاء الطرف الأعلى، بل يستلزمه ضمنيّا، مثله مثل ثورة الكشاطريه ضدّ سلطة البرَاهمان التي تمهّد وتستدعي هيمنة الطبقات الدّنيا، كما سنرَاه لاحقا. والذين تابعوا عرضنا إلى الآن، يفهمون بيسر بأنّ في هذه المقاربة أمرا أكثر من مجرّد مقارنة.

الباب السادس

ثورة الكشاطريّه

حاول المالكون للحكم الزمني -خلال فترات مختلفة، وعند جميع الشعوب تقريبا، وبتواتر متزايد مع الاقتراب من عصرنا- الاستقلال عن أيّ سلطة عليا، مدّعين أنْ لا مرجعية لحكمهم إلا لأنفسهم ،والفصل التامّ بين ما هو روحي وما هو زمني، إن لم يخضع الأوّل للثاني. ولهذا «التمرّد» درجات متفاوتة، وقع أشدّها خلال العصور الحديثة كما ذُكر في الباب السابق. فلم يبلغ أبدا تفاقم هذا الاتجاه في السابق مثلما بلغه في العصر الحديث، ولا يبدو أنّ المفاهيم المناسبة له في العديد من الوجوه قد اندرجت خلال الفترات السابقة في العقلية العامّة كما حصل لها خلال القرون الأخيرة. وفي هذا السياق يمكن بالخصوص إعادة ما ذكرناه في موضع آخر حول «النزعة الفردية» التي يتميّز بها العالم الحديث[1]. ووظيفة السلطة الرّوحيّة هي الوحيدة التي ترجع إلى ميدان «فوق الفردية»؛ وبمجرّد تجاهل هذه السلطة، من المنطقي أنْ تبرز الفرديّة في الحين، كتوجّه على الأقلّ، إن لم تكن صريحة واضحة للعيان[2]، وذلك لأنّ جميع الوظائف الاجتماعيّة، بدءا بالوظيفة«الحكومية» المنوطة بالحكم الزمني، تنتمي إلى الميدان البشري الصرف، ولأنّ الفردية هي بالتحديد اختزال الحضارة بكاملها في العناصر البشرية وحدها. ونفس الشيء بالنسبة للنزْعة «الطبائعيّة» كما أشرنا إليه سابقا؛ فالسلطة الرّوحيّة بمقتضى ارتباطها بالمعرفة الميتافيزيقية المتعالية، هي وحدها المتمتعة حقا بطابع «فوق الطبيعة»، وما عداها مندرج في ميدان الطبيعة، أي الميدان «الفيزيائي» كما نبّهنا عليه عند ذكر المعرفة المخصوصة بالكشاطريّه في حضارة تراثية أصيلة. والنزعتان:

---

(1) كتاب أزمة العالم الحديث، الباب الخامس.

(2) وهذه الصراحة في التجاهل، مهما كان شكلها، ليست في الواقع سوى إنكار يزداد خفاؤه أو ينقص، أي إنكار كل مبدأ متعال عن الفرديّة.

الفردية والطبائعية متلازمتان متآزتـان، إذ همـا في الـصميم مظهـران لـنفس التوجّـه، حـسب وجهة النظر المتعلقة بالإنسان، أو المتعلقـة بالعـالم. و بـصورة عامّـة جـدا، يمكـن ملاحظـة أنّ ظهور النظريات «الطبائعيّة» أو المـضادّة للميتافيزيقـا تحـدث في الحـضارة عنـد غلبـة العنـصر الممثـل للحكم الزمني على العنصر الممثل للسلطة الرّوحيّة[1].

وهذا ما وقع في الهند نفسها، عندما لم يقـنع الكـشاطريه بـاحتلال المرتبـة الثانيـة في سلـم الوظائف الاجتماعيّة، رغم كونها تشتمل على كلّ صلاحيات القوّة الظاهرة المـشهودة، وتمرّدوا على سلطة البراهمان وأرادوا التحرّر من كـلّ تبعيّـة إزاءهـم. وهنـا، يعطـي التـاريخ أوضح شاهد على ما قلناه سابقا، أي أنّ الحكم الزمني يحطِـم نفـسه عنـدما يتجاهـل مرتبتـه إزاء السلطة الرّوحيّة؛ وذلك أنّ كلّ ما ينتمي إلى عـالم التغيّـر لا يمكنـه الاكتفـاء بنفـسه، لأنّ التغيّر لا يمكن تصوّره دون مبدأ ثابت، وإلا كان متناقضا مع نفسه. وكلّ تصوّر ينكـر وجـود الثابت، باعتباره الكائن بكامله في «الصيرورة»، يتضمّن في نفسه عنصر تناقض، وهـو تـصوّر مضادّ تمامًا للميتافيزيقا، لأنّ ميدانها بالتحديد هو ميدان الحقائق الثابتة (الأزلية)، أي مـا وراء الطبيعة وما وراء«الصيرورَة» (المتجدّد حدوثها والمتحوّلـة في كـلّ حـين)؛ كمـا يمكـن وصـف ذلك التصوّر بـ«المُوَقـّت» للدلالة على كونه حصريًا مرتبط بالتتابع الزمني؛ ينبغي ملاحظـة أنّ استعمال كلمة «المُوَقـّت» نفسها عندما تطبّـَق على سلطة، إنما تعـني أنّ هـذه الـسلطة لا يمتـدّ نفوذها إلى وراء مـا هـو منـدرج في التتـابع الـزمني، وخاضـع للتغـيّـر. ونظريـات«التطـوّر» بمختلـف أصـنافها ليـست وحـدها الواقعـة في هـذا الخطـأ المتمثـل في وضـع كـلّ واقـع في «الصيرورة»، حتى إنْ أضـافت إليـه صـبغة خاصّـة بإيلاجهـا فكـرة «التقـدّم» الحديثـة. وقـد

---

(1) ظاهرة أخرى ملفتة للانتباه، ولا يمكننا الإشارة إليها إلا عرَضا، وهي الدّور الهامّ الذي يلعبه في أغلب الأحيان عنصر أنثوي، أو ما يرمز إليه، في مذاهب الكشاطريه، سواء مذاهبهم النظامية الخاصة بشؤونهم، أو التصوّرات البدعية التي تفشى عنهم. بل الملاحظ في هذا الصدد، أنّ وجود هيئة روحية أنثويّة عند بعض الشعوب، مرتبط بهيمنة الطبقة المحاربة. ويمكن تفسير هذه الظاهرة بغلبة توجّه «راجاس» العواطفي عند الكشاطريه، هذا من جانب، ومن جانب آخر بالأخص تناسب الأنثوي، في المستوى الكوني، مع براكريتي أو «الطبيعة الفطرية الأصلية»، التي هي مبدأ «الصيرورة» والتحوّل الزماني.

وُجدتْ مثل هذه النظريات في العصور القديمة لاسيما عند الإغريق، وفي بعض أشكال البوذية أيضا[1]، وهي التي ينبغي أن يُنظَر إليها كأشكال منحطّة أو منحرفة، رغم جريان العادة في الغرب على اعتبارها ممثلة للـ«بوذية الأصلية». وفي الواقع، كلـّما دقـّقنا في البحث عن ما يمكن معرفته عن هذه الأخيرة، إلا ويظهر اختلافها عن تصوّر المستشرقين لها عمومًا؛ ويبدو من المؤكّد بالخصوص أنها لا تتضمّن بتاتا إنكار آتما أو الـ«هُو»، أي المبدأ الثابت الباقي للكائن، وهو المقصود لنا هنا بالتحديد. وأمّا إن كان ذلك الإنكار قد استحدثه لاحقا في بعض المدارس البوذية الهندية الكشاطريّه المتمرّدون أو بإيحاء منهم، أو أنهم أرادوا فقط استعماله لأهدافهم الخاصة، فلا نبحث للبتّ في شأنه، لأنّ ذلك لا يهمّ في الصميم، ونتائجه هي نفسها في جميع الحالات[2]. وقد رأينا في ما سبق من هذا العرض العلاقة الوطيدة القائمة بين إنكار كلّ مبدأ ثابت وإنكار السلطة الروحية، أي بين اختزال كل حقيقة في «الصيرورة» والتأكيد على تفوّق الكشاطريه. وممّا ينبغي إضافته، هو أنّ إخضاع الكائن بكامله إلى التغيّر يَختزِله إلى كائن فرْدي، لأنّ الذي يتيح تجاوز الفردية، والذي هو مفارق متعال بالنسبة إليها، لا يمكن أن يكون سوى المبدأ الثابت للكائن. وهنا يظهر في غاية الجلاء التآزر بين النزْعتين: الطبائعيّة والفرديّة، الذي سبقت الإشارة إليه[3].

لكن الثورة تجاوزت هدفها، ولم يستطع الكشاطريّه توقيف الحركة التي أثاروها، أي توقيفها في النقطة المعيّنة التي كان بإمكانهم الاستفادة منها؛ واغتنمت الطبقات الأكثر انحطاطا

---

(1) لهذا نُعتت هذه المدارس البوذية بـساروفا- فايْناشيكا، أي «الذين يعتقدون تلاشي جميع الأشياء»؛ وهذا التلاشي يكافئ نظرية «التدفق الوجودي الكلّي» التي كانت تدرّس من طرف بعض «الفلاسفة الفيزيائيين» في اليونان.

(2) لا يمكن الاعتراض عن ما ذكرناه هنا عن البوذية الأصلية والانحراف اللاحق الذي وقع في بعض مدارسها، بقول إنْشاكيا- موني (أي بوذا مؤسس البوذية في القرن السادس قبل المسيح) نفسه كان ينتمي بمقتضى ولادته إلى طبقة الكشاطريّه؛ فالتفسير الصحيح لهذا يرجع إلى الأوضاع الخاصة بمرحلة معيّنة، وهي أوضاع ناتجة عن القوانين الدّوريّة (لتاريخ البشرية). وفي هذا الصّدد يلاحظ أن المسيح أيضا لم يكن من نسل القبيلة القائمة بالشؤون الدّينية من سبط لاوي، وإنما كان من القبيلة الملكية من سبط يهودا.

(3) يمكن أيضا هنا تسجيل كون نظريات «الصيرورة» تتوجّه تلقائيا إلى نمط من «الظاهراتية» (هي نظرية تحصر المعرفة على الظاهرات على أنها وحدها الحقائق)، مع أنّ هذه الأخيرة بمعناها الأدق، نظرية حديثة جدا في الواقع.

الفرصة (لتهيمن على واقع الأوضاع)؛ ومن اليسير فهم ما وقع، لأنه إذا حصل الاندفاع في مثل هذا المنحدر، يستحيل توقيف الهبوط قبل بلوغ نهايته. ولم يكن إنكار آتما" هو الوحيد الذي ابتدعته البوذية المنحرفة، فقد أنكرت أيضا التمييز بين الطبقات، الذي كان الأساس الذي يعتمد عليه كل النظام التراتبي؛ وهذا الإنكار الذي كان في البداية موجّها ضد البراهمان، سرعان ما انقلب ضدّ الكشاطريّه أنفسهم[1]. وبالفعل، حالما يقع إنكار وجود مبدأ يستند إليه السلّم التراتبي الاجتماعي، لا يمكن لطبقة الاحتفاظ بتفوّقها على غيرها، وباسم أيّ شيء ستدّعي ذلك؟ وفي هذه الأوضاع يمكن لأيّ شخص أنْ يرى لنفسه الحق في تسلّم الحكم، وتكفيه حيازته على القوة اللازمة للانقضاض عليه ويمارسه في الواقع. وإذا كان الأمر على هذا المنوال حيث تكون القوة المادّية هي الفيصل الحاسم، أليس من الواضح أنّها في أعلى درجات العناصر الأكثر عددا، وبمقتضى وظيفتها الأبعد عن كلّ اهتمام يقترب من الرّوحانية ولو بصفة غير مباشرة؟ وهكذا فتح إنكارُ وجودِ الطبقات البابَ على كلّ أنواع الاغتصاب؛ واغتنم الفرصة للقيام به حتى رجال آخر الطبقات: الـ"شُـودْرا" أنفسهم؛ وقد حدث بالفعل أنْ انقضّ بعضهم على الملكية وتولاها؛ وبفعل «ردّ فعل رجعيّ» مندرج في منطق سيْر الأحداث، سلب الـ"شُـودْرا" من الكشاطريّه الحُكم الذي حازوه في البداية بطريق شرعيّ، لكنهم هم أنفسهم دمّروا شرْعيته[2].

---

(1) لا يمكن القول أنّ "بوذا" نفسه أنكر التمييز بين الطبقات، وإنما لم يأخذه بعين الاعتبار فقط لأنّ نظره كان منصبّا على تأسيس تنظيم رهبنة لا ينطبق عليه ذلك التمييز؛ ولم يتحوّل الأمر إلى إنكاره بالفعل إلا لاحقا، بعد أنْ حدثت دعوى تعميمه إلى كلّ المجتمع الخارجي.

(2) الحكومة التي يتسلط عليها رجال من الطبقة الأخيرة مغتصبين صلاحيات ووظائف الملكية هو ما كان يطلق عليه الإغريق القدامى اسم «اغتصاب السلطة: tyrannie»؛ والمعنى الأصلي لهذه الكلمة يختلف عن دلالتها عند المحدثين الذين يستعملونها بالأحرى كمرادف لكلمة: «استبداد:despotisme».

الباب السابع

اعتداءات الملكية ونتائجها

يقال أحيانا أنّ التاريخ يعيد نفسه، وهذا غير صحيح، لاستحالة وجود كائنين أو حادثين متماثلان بالضبط من جميع الوجوه في الوجود؛ فلو صحّ ذلك لـما كانا اثنان،وبتطابقهما التام يكون كلّ منهما عين الآخر، بحيث لا يكون إلا نفس الكائن الواحد أو الحادث الواحد[1]. وتكرار إمكانيات متطابقة يستلزم افتراضا متناقضا، هو تقييد الإمكانية الوجوديّة الكلـيّة الشاملة؛ وهذا هو الذي يتيح دحض نظريات خاطئة كنظرية «التقمّص» (أي تكرار ولادة الشخص في جسم جديد في الدنيا بعد موته)، ونظرية «الرجوع المتكرّر الأبدي»، كما سبق لنا التوسّع في شرحه في موضع آخر[2]. لكن يوجد رأي آخر لا يقلّ خطأ مع أنه معاكس له تمامًا، وهو دعوى أنّ الوقائع التاريخية غير متشابهة بتاتا، ولا تشترك بينها في أيّ شيء. والحقّ هو أنه توجد دائما فروق في بعض الوجوه، وتشابهات في وجوه أخرى؛ وكما توجد في الطبيعة أنواع من الكائنات، يوجد كذلك في هذا الميدان وفي جميع المجالات الأخرى أنواع من الوقائع؛ وبتعبير آخر: خلال ظروف متنوّعة، توجد وقائع هي مظاهر أو تعابير عن نفس القانون. ولهذا نصادف أحيانا أوضاعا يمكن مقارنتها، وبغَضّ الطرْف عن الفوارق بينها، والتركيز على وجوه تشابهها، تبدو للوَهم كأنها متكرّرة. وفي الواقع لا وجود أبدا لتطابق بين مراحل التاريخ المختلفة، وإنما يوجد تناسب أو تماثل، كما هو حاصل بين الدّورات الزمانية الكونية أو مراتب الوجود المتعدّدة لكائن مّا. وكما أنّ

---

(1) هذا ما سمّاه ليبنتز (فيلسوف ورياضي ألماني:1646-1716م.) بـ«مبدأ اللاامتميّزات»؛ وكما سبق لنا التنبيه عليه، كان ليبنتز، خلافا لغيره من الفلاسفة المحدثين، حائزا على بعض المعطيات التراثية الجزئية لكنها غير كافية لكي تتيح له التحرّر من بعض القيود.

(2) كتاب المؤلف: خطأ الرّوْحنة الحديثة، القسم الثاني، الباب السادس.

بالإمكان مرور كائنات مختلفة بأطوار متماثلة، مع احتفاظ كلّ كائن بما تتميّز به طبيعته، فكذلك شأن الشعوب والحضارات.

وعلى هذا النحو، وكما سبق التنبيه عليه، يوجد تماثل لا مراء فيه، وربما لم يلاحظ أبدا بما فيه الكفاية، بين النظام الاجتماعي في الهند والنظام في الغرب خلال العصر الوسيط، رغم فروق كبرى بينهما. فبين الطبقات الاجتماعية في الهند والتقسيمات الاجتماعية في الغرب يوجد تناسب، لا تطابق؛ لكن لهذا التناسب أهمية كبيرة، لأنه يبيّن بوضوح أنّ جميع المؤسّسات ذات الطابع التراثي الحقيقي تعتمد على نفس القواعد النظاميّة السّويّة الطبيعيّة ولا تختلف في الجملة إلا في التكييف الضروري الملائم للظروف المتنوّعة للزمان وللمكان. ولا نريد أصلا بهذا القول الإيحاء بفكرة اقتباس أوروبا من الهند بطريق مباشر في ذلك العهد، فهذا مستبعد؛ وإنما نقول فقط بوجود تطبيقين لنفس المبدأ، وهذا هو المهمّ في الصّميم، بالنسبة لوجهة النظر التي نقف الآن عندها على أيّ حال. ولن ننظر إذن في مسألة أصل مشترَك، لا يمكن بالتأكيد العثور عليه، إلا بالصعود إلى ماض عريق في القدم، ويتعلق بتفرّع مختلف الأشكال التراثيّة من الملّة الأصلية الأولى الكبرى، و هي مسألة، كما لا يخفى، في غاية التعقيد. والدّافع لإبداء التنبيه على هذه الإمكانية، هو أننا لا نظنّ أنّ التماثلات الدقيقة الحاصلة في الواقع يمكن تفسيرها بكيفية مرْضية تمامًا خارج أنماط من الوراثة الرّوحيّة المتسلسلة الموصولة بلا انقطاع بكيفية نظامية فعليّة، وأيضا لأنّنا نصادف في العصر الوسيط دلائل كثيرة تبيّن بوضوح وجود وَعي -على الأقلّ عند بعض الأفراد- برَابطة مع «مركز العالم الحقيقي» الذي هو المنبع الوحيد لجميع الترَتيبات الشرْعية الأصيلة[1]؛ وهو الوعي الذي لا نرى له وجودا في العصر الحديث.

---

[1] يشير المؤلف هنا إلى مركز القطبانية الإسلامية، كما هو معروف في كتب التصوّف الإسلامي، وبالأخصّ كتب الشيخ محيي الدّين بن العربي في هذا الموضوع؛ وأهل المعرفة في الغرب الذين كان لهم الوعي بالرابطة بهذا المركز هم الذين تكلّم عنهم المؤلف في بحوث أخرى له، ومن بينهم بعض رجال تنظيم فرسان الهيكل وخلفائهم المنضوين في تنظيم وردة الصليب، وغيرها من التنظيمات السرّيّة التي كانت مبثوثة بكيفيات روحية خفيّة في الغرب المسيحي خلال العصر =

وفي أوروبا، نجد أيضا ما يماثل ثورة الكشاطريه، لاسيما في فرنسا منذ عهد الملك "فيليب لابال" (126-1314؛ تولى الملك سنة 1286)، الذي ينبغي اعتباره أحد المسؤولين الرّئيسيين عن الانحراف الذي يطبع العصر الحديث. فمنذ ذلك العهد حرصت الملكية باستمرار على تحرّرها من السلطة الرّوحيّة، مع احتفاظها، في تناقض منطقي غريب، بعلامة ظاهرية تدلّ على ارتباطها الأصليّ، حيث أنّ رسامة الملوك متعلّقة به كما سبق بيانه. و«المستشارون القانونين» لـ"فيليب لابال"، قبل دُعاة «النزّعة الإنسانية» في عصر النهضة بمدّة طويلة، كانوا الرّوّاد الأوائل لـ«الائكية» المعاصرة؛ وإلى ذلك العهد، أي بداية القرن الثالث عشر، حصلت في الواقع القطيعة بين العالم الغربيّ وتراثه الخاصّ به. ولأسباب يطول بيانها هنا وذكرناها في بحوث أخرى[1]، نعتقد أنّ نقطة انطلاق هذه القطيعة سجّله بوضوح جليّ تدمير تنظيم فرسان الهيكل (من طرف الطاغية "فيليب لابال" ما بين سنتي 1307 و1314)؛ ونكتفي بالتذكير أنّ هذا التنظيم كان يشكِّل رابطة بين الشرق والغرب، وفي الغرب نفسه، كان بمقتضى طابعه المزدوج الدّيني والحربي، بمثابة حلقة وَصْل بين المجالَيْن الرّوحي والزّمني، إنْ لم يكن في هذا دلالة على علاقة أكثر مباشرة بمنبعهما المشترك[2]. وربّما يُعترَض على هذا بقول إنّ تدميره من طرف ملك فرنسا تمّ بموافقة البابوية؛ والحقيقة هي أنه فُرِض عليها فرْضًا، وشتان بين الموافقة والقهر؛ وهكذا بتنكيسه للعلاقات السّويّة، شرع الحكم الزمني منذ ذلك الحين في تسخير السلطة الدّينيّة إلى أغراض استبداده السّياسي. ولا شك أنه يقال أيضا أنّ خضوع تلك السلطة الرّوحيّة دليل على أنها لم تعُد كما ينبغي لها أن تكون، وأنّ

=

الوسيط، وكانت كحلقات واصلة بين دوائر الولاية في العالم الإسلامي، ودوائر الولاية في العالم الغربي، وأهلها في الغرب كانوا في الظاهر متكيّفين مع الوسط المسيحي الذي يعيشون فيه -المترجم-.

(1) ينظر بالخصوص كتاب "باطنية دانتية".

(2) حول هذا الموضوع يُنظر بحثنا حول القدّيس برنارد؛ وفيه ذكرنا أنّه كان جامعا لصفتيْ الرّاهب والفارس، وهو الواضع لقانون تنظيم فرسان الهيكل، الذي كان يسمّيه «ميليشيا الإله» (أو: جند الله)، وهذا الذي يفسّر الدّور الذي قام به باستمرار كموفّق وحكَم وسيط بين السلطة الرّوحية والحكم السياسي.

الممثلين لها لم يعودوا واعين تمام الوَعي بطابعها المتعالي المفارق؛ وهذا صحيح، وهـذا يفسّر ويبرّر التنديدات العنيفة أحيانا التي أبداها "دانتيه" تجاههم في ذلك العهد؛ لكن رَغـم هـذا كلـه، فالحكم الزمني لم يكن يأخذ شرْعيته إلا من الـسلطة الرّوحيّـة. والممثلـون للحُـكم الـزّمني لم يكونوا، بالصفة التي هم عليها، مؤهّلين لمعرفـة إذا كانـت الـسلطة الرّوحيّة للشكل التّرَاثـي الذي ينتمون إليه واعية أو غير واعية بحقيقـة المكانـة العليـا الـتي هـي عليهـا؛ بـل إنّ أولئـك المثِـلين، بحُكم طبيعة مرْتبتهم، عاجزون عن مثل هـذه المعرفـة إذ أنّ كفـاءتهم منحـصرة في ميدان أدنى من مرتبة السلطة الرّوحيّة، التي إنّ لم يُقـرّوا بتفوّق مرتبتهـا يتعرّضـون إلى خطـر نقض شرْعيتهم. لا بدّ إذن من التمييز الدّقيق بين مسألة ما يمكن أن تكون عليه سلطة رّوحيّـة من حيث هي في ذاتها خلال فـترَة معيّنة من وجودها، ومسألة علاقاتها مـع الحكـم الـزمني؛ فالثانية مستقلة عن الأولى والتي لا تهمّ سوى القائمين بالوظائف الدّينيّـة أو المـؤهّلين رسميّا لممارستها. وحتى في حالة فقدان تلك السلطة «روح» المـذهب، بـسبب أخطـاء ممثليهـا، فـإنّ مجرّد الاحتفاظ بـ«حَـرْفية» المذهب وبمظاهره الخارجية، يوفِـّر لهـا - أي للـسلطة الروحيّـة - استمرارية القدرة الضرورية والكافية لممارسة تفوّقها الشرْعي على الميدان الزمني[1]، لأنّ هـذا التفوّق مرتبط بالذات نفسها للسلطة الرّوحية، فهو ملازم لها مادامت مستمرّة بـصفة نظاميـة، ومهما يحدث له من تقهقر ونقص، فأدنى قَبَس من الرّوحانيّة أسمى بما لا يُقاس مـن كـلّ مـا ينتمي إلى الميدان الزمني. والنتيجة هي أنّه إذا كان بإمكان الـسلطة الرّوحيّـة، بـل مـن واجبهـا الدائم، مراقبة الحكم الزمني، فهي لا يمكن أن تخضع لمرَاقبة غيرها، خارجيّـا علـى الأقـل[2].

---

(1) هذه الحالة مماثلة لحالة رجل ورث كنزا مختزنا في صندوق مغلق فَقَـد مفتاحه ولا يعلم طبيعة ما يحتوي عليه تفصيلا؛ لكن وضعه هذا لا يمنعه من كونه أنّ يكون المالك الشرْعيّ للكنز، وفقدان مفتاحه لا ينزع عنه ملكيته له، وإذا تعلّقتْ بعض الصلاحيات الخارجية بهذه الملكية، فإنه يحتفظ دائما بحق ممارستها؛ لكن من جانب آخر، فيما يتعلق به شخصيّا، لا يمكنه طبعا التمتع الكامل بكنزه في هذه الأوضاع.

(2) هذا التحفظ يتعلق بالمبدأ الأعلى، منبع الميدانين الروحي والزمني، الذي هو من وراء كلّ الأشكال الخاصّة، وللممثّلين المباشرين الحق في مرَاقبة كلّ من الميدانيْن؛ لكن تصرّف هذا المبدأ الأعلى، في الوضع الرّاهن للعالم، لا يُمارَس في الظاهر، وبالتالي يمكن القول أنّ بإمكان أيّ سلطة روحية أنْ تظهر في الخارج كسلطة عليا، حتى إن كانت نسبيّة كما

=

ومهما كان هذا القول مزْعجًا وصادمًا في نظر غالبية المعاصرين لنا، فإننا لا نتردّد في الإعلان عن أننا لم نعبّر إلا على الحقيقة التي لا يمكن إنكارَها[1].

ولنعُد إلى "فيليب لابال"، الذي يوفِّر لنا مثالا نموذجيا لِما نريد شرحه هنا: فالملاحظ أنّ "دانتيه" ذكر أنّ الدّافع لتصرّفاته هو«الجَشَع»[2]، الذي هو رذيلة لا توجد عموما عند الكشاطريّه، وإنما عند "الفايشيا" (الطبقة الثالثة المختصة بالشؤون الاقتصادية). ويمكن القول أنّ بمجرّد قيام الكشاطريّه بالثورة، تتقهقر مرتبتهم إذا صحّ القول، ويفقدون خصوصية ما يتميّزون به، ليهبطوا إلى طبقة أدنى من التي كانوا عليها. بل يمكن إضافة أنّ هذا التقهقر

سبق بيانه، بل وحتى لو فقدتْ مفتاح مذهب الشكل التراثي المنوط بها المحافظة عليه (يشير المؤلف هنا بالمبدإ الأعلى إلى ما ذكرناه سابقا حول ديوان القطبانية الأعلى الذي يرأسه الغوث قطب الزمان، ويتشكّل من دوائر ولاية التصريف الكوني المبثوثة روحانيتها الباطنية في كلّ العالم- المترجم-).

(1) نفس الأمر بالنسبة «للعصمة البابوية»، الذي أثار الإعلان عنها اعتراضات شتى ناجمة ببساطة عن سوء الفهم الحديث، وهو سوء فهم يؤكّد ضرورة الإعلان عن هذه العصمة بكيفية شعائريّة رسميّة صريحة جليّة: فالممثل الحقيقي لمذهب تراثي هو بالضرورة معصوم عندما يتكلم باسم هذا المذهب، ولا بدّ من فهم أنّ هذه العصمة لا تتعلق بالفردية الشخصية للمتكلم، وإنما تتعلق بالوظيفة. وعلى هذا النحو، يُعتبر المفتي المجتهد في الإسلام معصوما (أي لا ينبغي له الاقتداء بغيره إذا كانت شروط الاجتهاد متوفرة فيه حقا) بصفته مترجما مُجازا في الشريعة، مع أنّ كفاءته لا تمتدّ إلى المجال الباطني الأكثر عمقا. يمكن إذن للشرقيين أنْ يتعجّبوا، لا لأنّ البابا معصوم في ميدانه، وإنما بالأحرى أن يكون هو المعصوم الوحيد في الغرب بكامله.

(2) وهذا يفسّر تدميره لتنظيم الهيكل (أي ليستحوذ على أمواله الطائلة المنتشرة في كلّ ربوع أوروبا)، كما يفسر أيضا في صورة أوضح ما سُمّي بتغيير العملات، وربّما تكون العلاقة بين هذين التصرّفيْن أمتن ممّا قد يُفترَض في أوّل وهلة؛ وعلى أيّ حال، إذا كان المعاصرون لـفيليب لابال قد اعتبروا تغييره للعملات جريمة، فإنّ مبادرته الفرْدية لتغيير قيمة العملة تعني تجاوزه للحقوق المعترَف بها للحكم الملكي. وهنا ينبغي التنبه إلى أنّ مسألة العملة هذه، كانت لها خلال العصور القديمة والعصر الوسيط مظاهر وأبعادا مجهولة تماما عند المحدثين الواقفين حصريا مع مجرّد جانبها«الاقتصادي». وقد لوحظ عند شعوب السلت (التي سكنت أصقاع أوروبا خلال العصور القديمة) أنّ الرموز الموجودة على عملاتهم لا يمكن شرحها إلا بإرجاعها إلى معارف مذهبية خاصة بالدّرويد (أي الطبقة المكلفة بالشؤون الدينية عند السلت)، وهذا يدلّ على إشراف مباشر من طرفهم على هذا الميدان؛ وقد استمرّ هذا الإشراف والمراقبة للسلطة الروحية إلى أواخر العصر الوسيط (حول هذا الموضوع ينظر كتاب المؤلف: هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان، الباب 16، وعنوانه:انحطاط العملة -- المترجم-).

يكون حتما مصحوبا بفقدان الشرعية؛ وذلك لأنّهم بمقتضى خطيئتهم، إذا سُلِبوا من حقهم النظامي في ممارسة الحكم الزمني، لم يصبحوا كشاطريّه حقيقيين، أي أنّ طبيعتهم لم تعد مؤهّلة للقيام بالوظيفة الخاصة التي كانت منوطة بهم. وإذا لم يقنع الملك بأنْ يكون رئيسا لطبقة النبلاء، وأنْ يكون قائما بدور «الضابط لموَازين المملكة»، فإنه يفقد السبب الأساسي لوجوده، وفي نفس الوقت يتصادم مع طبقة النبلاء التي انبعث منها ويحتلّ أعلى مرتبة فيها. وعلى هذا النحو (المنحرف الخاطئ) تقوم الملكية بتجميع و«تركيز» كلّ السلطات الجمعويّة الخاصة بالنبلاء لتبتلعها في نفسها، وبهذا تدخل في صرَاع معهم وتسعى بعنف وَعدوانية لتحطيم النظام الإقطاعي، رغم كونها انبعثت منه. ولا يمكنها تحقيق ذلك إلا بالاستعانة بالطبقة الاجتماعية الثالثة المناسبة لطبقة الفايشيا في الهند؛ ولهذا شهدنا ملوك فرنسا باستمرار ، منذ عهد فيليب لابال بالتحديد، يحيطون أنفسهم بالبورْجوَازيين، لاسيما أمثال لويس الحادي عشر (ملك فرنسا بين سنتي: 1421- 1486) ولويس الرّابع عشر (ملك فرنسا بين سنتي: 1643- 1715)، اللذان دفعا «المركزية الملكية» إلى أقصى ما وصلت إليه، وقد استفادت البورجوازيّة بعد ذلك من هذا الوضع عندما استولت على الحكم إبّان الثورة (1789- 1799).

وعادة ما تكون «المركزيّة» الزمنيّة علامة على معارَضة للسلطة الرّوحيّة، تسعي الحكومات من خلالها لتحييد تأثير تلك السلطة لتحلّ محلّها؛ ولهذا فإنّ النظام الإقطاعي، الذي يمكن للكشاطريّه أن يقوموا فيه بوظائفهم النظاميّة على أحسن وجه، هو في نفس الوقت الأحسن ملائمة للتنظيم الاجتماعيّ السّويّ في الحضارات التراثيّة، كالتي كانت سائدة خلال العصر الوسيط. والعصر الحديث، الذي هو عصر القطيعة مع التراث، يتميّز، في الميدان السياسي، بتبديل النظام الإقطاعي بالنظام الوطني؛ وبفعل العمل المستمرّ لتثبيت وتطوير المزيد من تلك «المركزيّة» ابتدأ تشكيل«القوميّات» خلال القرن الرّابع عشر. وصحيح قول أنّ تكوين «القومية الفرنسية» بالخصوص، كان من صنع الملوك؛ لكن، بفعلهم

هذا، حضّروا الأوضاع لدمارهم دون شعور منهم[1]. وإذا كانت فرنسا هي أوّل بلاد في أوروبا ألغيت فيها الملكية، فإنما وقع ذلك لأنّ انطلاق«المركزيّة» كان من فرنسا. ومن نافلة القول التذكير بشراسة الثورة الفرنسية في تمجيدها للـ«قومية» و«المركزيّة»، وبالتوظيف الثوري بحصر المعنى لِما يسمّى بـ«مبدأ القوميات» خلال القرن التاسع عشر[2]؛ إذن يوجد تناقض غريب عند المشهورين اليوم بعداوتهم للثورة ونتائجها مع كونهم من الدّعاة إلى «القومية». لكن أهمّ نقطة الآن بالنسبة إلينا هي التالية: إنّ تشكيل «القوميات» هو جوهريا أحد مراحل صراع الميدان الزمني ضدّ المجال الرّوحي؛ وإذا أردنا النفوذ إلى صميم الأمور، يمكن القول أنّ هذا هو بالتحديد سبب هلاك الملكية، التي في الوقت التي ظنّت أنها ستحقق كلّ طموحاتها، لم تفعل سوى المسارعة نحو دمارها[3].

فنظام«القوميات» نمط من التوحيد السياسي، فهو إذن توحيد ظاهري خارجي، يستلزم تجاهل، إن لم يكن إنكار، المبادئ الرّوحيّة التي يمكن لها وحدها إقامة وحدة حقيقيّة وعميقة في حضارة مّا. وفي العصر الوسيط، كانت توجد في الغرب وحدة حقيقية تعتمد على أسس من طراز تراثيّ، هي أسس «الأمّة المسيحية» (ونفس الوضع تقريبا في العالم الإسلامي الذي كان منضويا في الخلافة الإسلامية بأطوارها المتعاقبة بدءا من خلافة الخلفاء الرّاشدين، وانتهاء بالخلافة العثمانية). ولقد تحطّمت بلا رجعة تلك الوحدة عندما تشكلت هذه الوحدات الجزئيّة التي هي القوميات الوطنية، من نمط سياسيّ صرْف، أي من نمط لم يعد روحيّا وإنما هو زمني بحت، وبذلك انتهى الوجود الفعلي «للأمّة المسيحية». والقوْميّات

---

[1] صراع الملكية ضدّ طبقة النبلاء الإقطاعيّة، يمكن بالضبط أنْ يُطبّق عليه هذه الكلمة من الإنجيل:[كلّ منزل منشق على نفسه يهلك].

[2] تجدر ملاحظة أنّ هذا المبدأ استُغِلّ بالخصوص ضدّ البابويّة وضدّ النمسا التي كانت تمثل آخر ما تبقى من الامبراطورية المقدّسة.

[3] في البلدان التي أمكن للملكية أنْ تحتفظ بتواجدها «الدستوري»، لم يبق منها سوى الظلّ وحضور اسمي و«تمثيلي»، كما تعبّر عنه المقولة المعروفة:[الملك متسلطن. لكنه لا يحكم]؛ أي أنه لم يبق منها حقا سوى صورة ساخرة (كاريكاتور) من الملكية القديمة.

الوطنية التي هي أجزاء مشتتة من «الأمّة المسيحية» القديمة، والوَحَدات الزّائفة التي حَلَّتْ محلّ الوحدة الحقيقيّة بفعل هيمنة الحكم الزمني، لا يمكنها الاستمرار في الحياة، بمقتضى نفس الأوضاع التي شكّلتها، إلا بمقاومة بعضها البعض، بالتصارع الدّائم فيما بينها على جميع المستويات[1]؛ فالرّوح وحدة، والمادّة كثرة وشتات، وكلما حصل الابتعاد عن الرّوحانيّة، كلّما احتدّت وتفاقمت وازدادت الأضداد المتنازعة. ولا يمكن لأحد أنْ ينكر كون الحروب الإقطاعية، التي كانت منحصرة جدّا، وخاضعة لقيود صادرة من السلطة الرّوحيّة، لم تكن شيئا مذكورا إذا قورنت بالحروب الوطنية، التي آلت، مع الثورة والامبراطورية، إلى «القوميات الوطنية المسلّحة»[2]، وهي التي رَأيناها تتطوّر في أيّامنا هذه بكيفيات لا تبعث على الارتياح في المستقبل[3].

ومن جانب آخر، فإنّ تأسيس«القوميات الوطنية» فتح الباب على محاولات حقيقية لإخضاع المجال الروحي للميدان الزّمني، مستلزمًا تنكيسا تامّا للعلاقة الترتيبية بين السلطتين؛ وقد تجسّد هذا الإخضاع بأوضح صورة في فكرة إنشاء كنيسة «قومية»، أي تابعة للدّولة ومنحصرة داخل قيودها؛ ومصطلح «دين الدّولة» نفسه، في ظاهر دلالته المتعمّد التباسها، لا يعني في الصميم شيئا غير ذلك: إنه الدّين الذي تستغلّه الحكومة الزمنيّة كوسيلة لتمكين

---

(1) ولهذا فإنّ فكرة «عصبة الأمم» (التي أسّست سنة 1919 إثر الحرب العالمية الأولى) لا يمكن أن تكون سوى تصوّر خيالي لا واقعية فعلية له؛ والشكل القومي الوطني يتنافر أساسيًا مع الاعتراف بوحدة مّا أعلى من وحدته الخاصّة به؛ وفي التصوّرات السائدة اليوم ليس المقصود طبعا سوى وحدة زمنية حصريا، وبالتالي فلن تكون لها أيّ فعالية، ولن تكون أبدا سوى محاكاة ساخرة للوحدة الحقيقية.

(2) كما نبّهنا عليه في موضع آخر (كتاب أزمة العالم الحديث، ص.104-105)،عندما يَجبَر كلّ الناس بلا تمييز على المساهمة في الحروب الحديثة، يحصل تجاهل تامّ للتمييز الأساسي بين الوظائف الاجتماعيّة؛ وهذا من التبعات المنطقية للنزعة «المساواتية».

(3) عندما كتب المؤلف هذا البحث سنة 1929، أي عشر سنوات بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، كان يشعر باقتراب حرب مدمّرة أخرى، واندلعت بالفعل بعد ذلك بعشر سنوات سنة 1939، وإثر نهايتها سنة 1945 ألّف كتابه البديع المتوّج لبحوثه في المسائل الحضارية الذي عنوانه: هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان، وقد سبقت لنا ترجمته - المترجم-.

هيمنتها؛ إنه الدّين المختزل في مجرّد عنصر من بين عناصر النظام الاجتماعي[1]. وفكرة كنيسة «قومية» ظهرت في البداية في البلدان البروتستانية، أو بالأحرى إنما كان بعث البروتستانية يهدف بالخصوص إلى تحقيقها، لأنّ من الواضح أنّ "لوتار" (مؤسس البروتستانية: 1483-1546)، لم يكن، في الجانب السياسي على الأقلّ، سوى أداة لتحقيق طموحات بعض الأمراء الألمان؛ ومن الرّاجح أنه لولا ذلك، وحتى لو أنّ ثورته ضدّ روما (أي ضدّ البابوية) قد وقعت، لكانت نتائجها طفيفة كالتي نتجت عن كثير من الانشقاقات الفرديّة التي لم يبق لها أثر. وحركة الإصلاح (التي انبعثت من البروتستانية) كانت أبرز عَرَض لانكسار الوحدة الرّوحيّة «للأمّة المسيحية»، لكنها لم تكن هي المبادِرة لـ«لتمزيق الكساء دون خياطته» حسب تعبير "جوزيف دي ميستر" (1753-1821). فإنّ هذه القطيعة كانت كتحصيل حاصل حدث منذ زمن طويل، إذ قلنا أن بدايتها كانت قبل ذلك بقرنين. ويمكن إبداء ملاحظة مماثلة عن موضوع النهضة(في القرنين الخامس عشر والسادس عشر) التي حدثت تقريبا بتوافق لم يكن بالصّدفة في نفس فترة الإصلاح، عندما أمست المعارف التراثية للعصر الوسيط على وشك الفقدان التامّ. فالبروتستانية إذن كانت في هذا الصدد مآلا ونتيجة، أحرى من كونها نقطة انطلاق؛ وحتى إن كانت في الواقع من صنع أمراء وحُكّام استعملوها في البداية لأغرَاض سياسية، فتوجهاتها الفرديّة لم تمكث طويلا لتنقلب ضدّهم، لأنها كانت تحضِّر الطريق مباشرة إلى التصوّرات الديمقرَاطيّة والمساواتية التي تطبع العصر الرّاهن[2].

---

(1) يمكن أن يتحقق هذا التصوّر في أشكال أخرى غير شكل"كنيسة وطنية" بحصر المعنى؛ ولدينا مثال بارز عنها في نظام «المعاهدة البابوية» التي ابتدعها نابوليون (نابوليون بونبارت سنة 1801)، التي حوّلت القساوسة إلى موظّفين تابعين للدولة، وفي ذلك تشويه صارخ بشع (للهيئة الدّينية).

(2) يجدر التنبيه على أنّ البروتستانتية تلغي الإلكليروس(هيئة رجال الدّين)، وإن كانت تدّعي صيانتها لسلطة الكتاب المقدّس، فهي في الواقع تدمّره بابتداعها "حرّيّة التفكير الدّيني".

ولكي نعود إلى تسخير الدولة للدّين، في الشكل الذي كنا بصدده، فإنّ من الخطأ اعتقاد عدم وجود أمثلة خارج البروتستانتية[1]؛ وإذا كان الانفصال الانكليكاني الذي قام به "هنري الثامن" (ملك انـﭬـلترا وإيرلندا من سنة 1509 إلى سنة وفاته سنة 1547) هو النجاح الأتمّ في تأسيس كنيسة«قومية»، فالكاليكانية نفسها، كما تصوّرها "لويس الرّابع عشر" (ملك فرنسا بين سنتي: 1643- 1715)، لم تكن في الصميم مختلفة عنها؛ ولو أنّ محاولته نجحت، لاستمرّ نظريّا الارتباط بالبابوية في روما، لكن، عمليّا، آثاره كانت ستُلغي تماما بتدخّل الحكم السياسي، ولا يكون فرق معتبَر بين الوضعية في فرنسا والوضعية في انـﭬـلترا لو أنّ توجّهات الفرقة «الطقوسيّة» في الكنيسة الانكليكانية استطاعت فرض نفسها نهائيّا[2]. والبروتستانية، بمختلف أشكالها، دفعت الأمور إلى أقصى مداها؛ والملكية لم تحطِّم بنفسها «حقها الإلهي» في البلدان التي استقرّت فيها البروتستانتية فحسب، بل في غيرها أيضا قضت على الأساس الحقيقي الوَحيد لشرْعيتها، وهو في نفس الوقت الضمان الوحيد لاستقرارها. والملكية الفرنسية، دون الذهاب إلى انفصال ظاهر عن السلطة الروحية، تصرّفت في الجملة، بوسائل أخرى ملتوية، بنفس الكيفية بالضبط، بل يبدو أنها كانت السبّاقة الأولى في هذا الطريق. وأنصارُها الممجّدون لتصرّفها لم يكونوا يتوقعون التبعات المنجرّة عن هذا الموقف، ومن غير الممكن أن لا تنجرّ عنه. والحقيقة هي أنّ الملكية هي التي بتصرّفها فتحت دون وعي منها الطريق إلى الثورة؛ وبتدمير الثورة للملكية، لم تفعل سوى الاندفاع أكثر نحو الفوضى التي شرَعت هي نفسها في الانخرَاط فيها. وبالفعل، ففي كلّ مكان في العالم الغربي، استطاعت البورجوازية الانقضاض على الحُكم، الذي دعتها الملكية في البداية إلى المساهمة

---

(1) لا نفحص هنا الوضع في روسيا، الذي له نوع من الخصوصية،ويحتاج فحصه إلى تمييزات قد تعقّد عرْضنا بلا فائدة؛ لكن يوجد هناك أيضا «دين الدّولة» بالتعريف الذي أوردناه؛ لكن تنظيمات الرّهبنة استطاعت على الأقلّ الإفلات بمقدار معيّن من تبعية الروحي إلى الزمني، بينما في البلدان البروتستانتية، إلغاء مثل تلك التنظيمات جعلت هذه التبعيّة في أتمّ وضعية ممكنة.

(2) بين التسميتين: «الكنيسة الإنكليكانية الانكليزية» و«الغاليكانية» (حركة مسيحية دعت إلى استقلال الكنيسة الإداري) يُلاحظ وجود تماثل قريب مطابق للواقع.

فيه بغير حقّ. ولا يهمّ كونها ألغت الملكية كما وقع في فرنسا، أو أبقت عليها اسميّا كما هو الحال في انقلترا وغيرها؛ فالنتيجة هي نفسها في جميع الحالات، إنها انتصار «التوجّه الاقتصادي»، وهيمنة سيادته المعلن عنها بكلّ صراحة. لكن كلما ازداد التوغّل في المادّية، تفاقم عدم الاستقرار، وتكاثرت التحوّلات بسرعة متزايدة؛ ولهذا فإنّ هيمنة البورجوازيّة لن يطول زمانها بالمقارنة مع زمان النظام الذي خلفته؛ وكما أنّ الاعتداء يستدعي الاعتداء، فبعد دولة "الفايشيا"، يأتي الآن أهل أدنى الطبقات، أي "الشوذرا"، ويطمحون بدورهم إلى الاستيلاء على الحكم والهيمنة: وهذا هو بالضبط ما تعنيه "البولشيفية" (أي المذهب السياسي الاستبدادي الماركسي الذي طبّقه الرّوس سنة 1917). ولا نريد في هذا الصّدد إبداء أي توقع، لكن ممّا سبق بيانه، ليس من الصعب استخلاص بعض النتائج المستقبلية: فعندما تستولي أحط العناصر الاجتماعيّة على الحكم بكيفية أو بأخرى، فإنّ مدّة هيمنتهم تكون على الأرجح أقلّ من التي سبقتها، وتكون آخر مرحلة من دورة تاريخية معيّنة، إذ من المستحيل الهبوط إلى ما هو أسفل من هذا الوضع. وحتى في الحالة التي لا يكون فيها لهذا الحادث آثار أكثر عموما، فمن المفترض على أيّ حال أنها ستكون بالنسبة للغرب نهاية العهد الحديث.

والمؤرّخ الذي يعتمد على المعطيات التي أوردناها، يمكن بلا شك أنْ يتوسع كثيرا في هذه الاعتبارات، عندما يبحث عن وقائع أكثر تخصيصا تبرز بكيفية دقيقة جدّا ما إرَدنا أساسيّا توضيحه هنا[1]، أي تلك المسؤولية التي تكاد تكون مجهولة، والمنوطة بالحكم الملكي، والتي هي أصل كلّ الفوضى الحديثة، وهي أوّل انحراف في العلاقات النظاميّة السويّة بين المجالين الروحي والزمني، وعنها انجرّت حتما كلّ الانحرافات الأخرى. أمّا نحن، فلا يمكننا القيام بهذا الدّور، ولم نرد سوى إعطاء أمثلة هدفها توضيح عَرْض إجمالي؛ والذي ينبغي

---

(1) من المهمّ مثلا في هذا الصدد، بالخصوص دراسة دورريشليا (أشهر وزراء الملك الفرنسي لويس الثامن عشر: 1585-1642) الذي انقضّ على آخر آثار النظام الإقطاعي ليدمّره تماما، ورغم حربه ضدّ البروتستانت في الدّاخل، تحالف معهم في الخارج ضدّ ما تبقى من الامبراطورية المقدّسة، أي ضدّ آخر المتبقّين من «الأمّة المسيحية».

علينا هو التركيز على الخطوط الكبرى للتاريخ، والاقتصار على التنبيهات الأساسيّة البارزة من تتابع الأحداث نفسها.

الباب الثامن

الجنة الأرضية والجنة السماويّة

قلنا إنّ التشكيلة السياسية للـ«أمّة المسيحية» في العصر الوسيط كان بالأساس إقطاعيّا؛ وكان متوّجًا بوظيفة عليا حقا في الميدان الزمني، هي وظيفة الامبراطور، الذي كان بالنسبة إلى الملوك، كالملوك بالنسبة إلى رجال الإقطاع (أي الذين يُقطَعون أرضا مقابل تقديم خدمات). ولا بدّ من القول أنّ هذا التصوّر للامبراطورية المقدّسة بقي تصوّرًا نظريّا تقريبا ولم يتحقق أبدا بصورة مُثلى، بسبب الأباطرة أنفسهم بلا شك، الذين اغترّوا بمدى اتساع القدرة الممنوحة لهم، فكانوا أوّل المعترضين على تبعيتهم للسلطة الرّوحية، التي أخذوا منها حكمهم كغيرهم من الحُكّام، بل بكيفية مباشرة أكثر من غيرهم[1]. وقد أطلق على هذا الوضع اسم النزاع بين السلطة الدّينية والامبراطورية، وتقلّباته المتعدّدة معروفة ولا حاجة للتذكير بها هنا ولو إجمالا، لاسيما أنّ تفاصيلها غير هامّة بالنسبة لموضوعنا الحاضر. وإنّما الأهمّ هو فهم ما كان ينبغي حقا أنْ يكون عليه الامبراطور، وما سبب الخطأ الذي جعله يرى تفوّقه النسبي تفوّقا مطلقا.

والتمييز بين البابوية والامبراطورية صادر نوعا مّا من تقسيم للسلطات، التي كانت في روما القديمة مجمّعة في شخص واحد، حيث كان الامبراطور هو نفسه الحَبر الأعظم ("بونتيفاكس ماكسيموس"، أو: البابا)[2]. ولن نبحث عن تفسير لهذه الحالة الخاصّة الجامعة

---

[1] الامبراطورية المقدّسة ابتدأت مع شالماني(742-814م.: وكان معاصرا ومتواصلا مع الخليفة العباسي هارون الرشيد)، ومن المعلوم أنّ البابا هو الذي منحه مرتبة الامبراطور(سنة 800 م.)؛ ولم يكن بإمكان خلفائه أن يُمنحوا الشرْعية إلا بالطريقة التي مَنحها هو.

[2] من المثير للانتباه أنّ البابا بقي دائما محتفظا بهذا اللقب "بونتيفاكس ماكسيموس" الذي يعتبر أصله غريبا عن المسيحية، وكان موجودا قبلها بكثير؛ وهذا الأمر هو من بين الأمور التي تستدعي التفكير، لمن بإمكانهم التأمّل، في أنّ ما يُسمّى: «وثنيّة» كان له في الحقيقة طابع مختلف عن ما جرت العادة نسبته إليه.

بين الرّوحي والزمني، لأنه يجرّنا إلى اعتبارات معقّدة[1]. وعلى أيّ حال، فإنّ البابا والامبراطور كانا على هذه الشاكلة، ليسا بالتحديد «نِصفا الربّ» كما كتب "فيكتور هُوڤُو" (الشاعر والكاتب المشهور:1802-1885)، وإنما - بتعبير أدقّ تحديدا بكثير- كانا النصفان المشكِّلان لذلك "المسيح- جانوس" الذي يمثِّله البعض قابضا بإحدى يديه على مفتاح، وبالأخرى على صوْلجان، أي على التتالي شعاريْ السلطتين الروحية والملكية المجتمعتين فيه كوحدتهما في مبدئهما المشترك[2]. ورمزية تماثل المسيح مع جانوس في نفس الوحدة بصفتها المبدأ الأعلى للسلطتين، دليل واضح على تواصل تراثي بين روما العتيقة وروما المسيحية، وهو تواَصل يجهله أغلب الناس وينكرُه البعض تعصّبا؛ ولا ننسى أنّ الامبراطورية كانت خلال العصر الوسيط «رومانية» كالبابوية. لكن ذلك التمثيل يشير أيضا إلى سبب الخطأ الذي كنا بصدد التنبيه عليه والذي تسبّب في انهيار الامبراطورية: وهو في الجملة خطأ اعتبار التكافؤ بين شطريْ "جانوس"، كما يظهران بالفعل في الشكل الرّمزي، لأنّ السلطتين الروحية والزمنية لا يتكافئان في الحقيقة. وبعبارة أخرى، إنه مرّة أخرى خطأ اعتبار العلاقة بينهما علاقة تكامل على نفس المستوى، بينما هي علاقة تبعيّة، لأنه بمجرّد انفصالهما، يبقى الرّوحي صادرا مباشرة من المبدأ الأعلى، بينما يصير الزمني موصولا به بمقدار غير مباشر؛ وقد سبق شرح هذه المسألة بما فيه الكفاية ولا حاجة لمزيد من الإلحاح عليها.

وفي رسالته حول الملكية (دي مونارشيا)، يحدِّد "دانتيه" بدقة ووضوح صلاحيات البابا وصلاحيات الامبراطور، فيقول في هذا النص الهامّ: [العناية الإلهية الكاملة التي يتعذر

---

(1) الامبراطور الرّوماني يظهر على هذا النحو "كشاطريا"، يقوم زيادة على وظيفته الخاصة بوظيفة البراهمان؛ وبالتالي فهو وضع يبدو شاذا، وينبغي النظر إذا كان للتراث الرّوماني طابع خاص يسمح باعتبار هذا الوضع مقبولا لا ينتهك الشرْعية. ومن جانب آخر، يمكن أن نشك في «أهلية وكفاءة» أغلب الأباطرة من وجهة النظر الروحية؛ لكن ينبغي أحيانا التمييز بين الممثل «الرّسمي الظاهر» للسلطة والحائزين الفعليين لها (في الباطن)، ويكفي أنْ يكون ذلك الممثل الظاهر قابلا (دون شعور منه) لإيحاء هؤلاء ولو لم يكن منهم، لكي تسير الأمور كما ينبغي لها أن تكون.

(2) يُنظر مقال ل. شاربونو- لاساي" الذي عنوانه: "شعار عتيق لشهر جانفي"، المنشور في مجلة "ريڤنابيت" (مارس 1925).- والمفتاح والصولجان يكافئان هنا الثنائية التي هي أكثر شهرة المشكّلة من مفتاحي الذهب والفضة ...

وصفها وفـرّتْ للإنسان غايتين: النعيم في هذه الحياة الدنيا، وهو التخلق بالفضيلة، وتمثِّـله الجنة الأرضيّة، والنعيم في حياة الآخرة، وهو التمتع بالنظر إلى الله، وهو ما لا تستطيع الفضيلة البشرية الترقي إليه إن لم يسعفها النور الإلهي، وهو الذي تمثّله الجنة السّماويّة. وبوسائل مختلفة ينبغي الوصول إلى هذين النعيمين، كالبلوغ إلى غايتين مختلفتين؛ لأنّنا نصل إلى الأولى بالتعاليم الفلسفية (أي إرشادات وتوجيهات أهل الحكمة والموْعظة الحسنة) بشرط العمل بمقتضى مكارم الأخلاق والعقليّة المستبصرة؛ أمّا الثانية فنصل إليها بالتعاليم الرّوحيّة التي تتجاوز العقل البشري، بشرط التحقق بها بالتصرّف وفق الأخلاق الإلهية، واليقين الإيماني، والرّجاء والإحسان. وهذه الغايات والوسائل تعلّمْنا بعضها من العقل الإنساني الذي أظهرته بكماله الحكماء، وتعلّمنا بعضها الآخر من روح القدس الذي كشف لنا عن الحقيقة المتعالية الضروريّة لنا، ومن الأنبياء والكتّاب المقدّسين، ومن يسوع المسيح المتلازم منذ القِدم مع الرّوح، ومن مُريديه؛ إنها الغايات والوسائل التي يحصل الإعراض عنها بسبب الجشع البشري، وهي التي تُلْجِم البشر إذا صاروا في طريقهم كالخيول الهائمة في حيوانيتها. ولهذا كان الإنسان في حاجة إلى توجيه مزدوج تبعا لغايته المزدوجة، أي توجيه الحَبْر الأعظم الذي يقود النوع الإنساني، وفق الوحي، إلى الحياة الأبديّة، وإلى توجيه الامبراطور الذي يقود، وفق التعاليم الحِكميّة – بخفض الحاء-، إلى السعادة الزمنية (أي الدّنيوية). وحيث لا أحد يستطيع البلوغ إلى ذلك الميناء، أو قليل جدا هم الواصلون إليه بعد تجاوز أخطر المصاعب، وإذا كان البشر لا يمكنهم الاستقرار أحرارًا في طمأنينة السلام إلا بعد أن تهدأ أمواج الجشع المتملّق، فإنّ الهدف الذي ينبغي أنْ يقصده بالخصوص الأمير الرّوماني الذي يسيّر شؤون الأرض، هو العيش بحرّية في سلام، في هذا المسكن الصغير الذي يقطنه الذين مآلهم (في هذه الدنيا) الموت][1].

---

(1) دي مونارشيا،3، 16.

هذا النص يحتاج إلى بعض الشروح لكي يكون مفهوما على أكمل وجه، ولا ينبغي للقارئ أنْ ينخدع: فتحت تعابير لغوية ظاهرها لاهوتي (أي أسلوبها وعظ شرْعيّ)، تكمن حقائق من مستوى أعمق بكثير، وهذا يتطابق مع ما جرت عليه عادة مؤلـّفه وتنظيمات التربية الروحية الباطنية التي كان ينتمي إليها[1]. ومن جانب آخر، نلاحظ عَرَضا، أنّ من الغريب اعتبار كاتب هذه السطور أحيانا كعدوّ للبابويّة؛ وكما سبق قوله، لا شك أنه أدان القصور والنقائص التي شهدها في حال البابوية خلال عهده، لاسيما أنّ من بين تبعاتها اللجوء المتكرّر إلى الوسائل الدنيوية الزمنية بحصر المعنى، التي لا تليق بتصرّف سلطة روحيّة؛ لكنه عرف كيف لا يعْزو إلى المؤسّسة نفسها عيوب الأشخاص الممثلين لها مؤقـّتا، وهذا ما لا تحسن دائمًا فعله النزْعة الفرديّة الحديثة[2].

ولو نعود إلى ما سبق شرحه، سنرى بيسر أنّ التمييز الذي يقيمه "دانتيه" بين غايتيْ الإنسان يتناسب بالضبط مع التمييز بين «الأسرار الصغرى» و«الأسرار الكبرى»، وبالتالي أيضا بين «التربية الملكية» و«التربية الرّوحيّة». فالامبراطور يُشْرِف على «الأسرار الصغرى» المتعلقة بـ«الجنة الأرضيّة»، أي تحقيق كمال الوضع البشري[3]؛ والحبر الأعظم يشْرف على

---

(1) حول هذا الموضوع يُنظر بالخصوص بحثنا: باطنية دانتيه، وأيضا كتاب لويجي فالي الذي عنوانه: اللغة الباطنية لدانتيه ولتنظيم أوفياء الحب؛ وقد توفي كاتبه، مع الأسف، قبل أن تبلغ بحوثه غايتها، وفي الوقت الذي جعلته يبدأ في النظر إلى الأمور بروح أقرب إلى علم الباطن التراثي.

(2) عندما نتكلم عن الكاثوليكية، ينبغي دائما العناية بأدقّ تمييز بين ما يتعلق بها هي نفسها كمذهب وبين ما هو ناجم فقط عن الوضع الرّاهن للكنيسة الكاثوليكية: فمهما كانت فكرتنا عن هذه الأخيرة، فإنّ ذلك لا يمسّ الأخرى بتاتا. وما نقوله هنا عن الكاثوليكية – لأنه مثال مباشر وارد في سياق الكلام عن دانتيه– يمكن أن نجد له الكثير من التطبيقات الأخرى؛ لكن قليل جدا هم اليوم الذين يعرفون، عند اللزوم، التجرّد عن الأحداث التاريخية العارضة؛ ففي سياق نفس المثال، نرى بعض المدافعين عن الكاثوليكية، كالمعادين لها على السّواء، يعتقدون إمكانية إرجاع كل الأمور إلى مجرّد مسألة «أحداث تاريخية»، وهذا شكل حديث من بين أشكال«خرافة الحدث المحسوس»(أي التعلق بما يبدو كوقائع ظاهرة دون النفوذ إلى بواعثها الخفية والتوجيهات الباطنية التي هي من ورائها– المترجم–).

(3) هذا التحقق هو بالفعل العودة إلى «الوضع الفطري الأصليّ الأوّل» المذكور في جميع التراثيات، كما بيّنّاه في العديد من عُروضنا.

«الأسرار الكبرى» المتعلقة بـ«الجنة السماوية»، أي تحقيق المقامات "فوق البشرية"، الموصولة على هذا النحو بالوظيفة «الجِسْرية» بالمعنى الاشتقاقي الدّقيق (أي: الواسطة بين المقامات السماوية والأوضاع البشرية الأرضية، والكلمة الفرنسية المترجمة هي: "بونتيفيكال"، التي أصلها كلمة "بونت" أي : جسر) [1]. والإنسان بصفته بشرا يستطيع بنفسه بلوغ الأولى من بين الغايتين، التي يمكن وصفها بـ«الطبيعيّة»، أمّا الثانية فهي بحصر المعنى «فوق طبيعيّة» لأنّ مجالها وراء العالم الظاهر؛ وهذا التمييز هو الحاصل بين الميدان «الفيزيقي» (أي: الطبيعي) و«الميتافيزيقي» (أي: ما فوق الطبيعة). وهنا يظهر أوضح توافق بين جميع التراثيات سواء كانت شرقية أو غربية: فبتعريفنا للصلاحيات الخاصة بالكشاطرية والأخرى الخاصة بالبراهمان، كنا على حقّ عندما رأينا تطبيقها لا يقتصر على الشكل الحضاري للهند فحسب، إذ نجده بكيفية مماثلة بالضبط في الحضارة التراثية للعالم الغربي قبل الانحراف الحديث.

إذن فـ"دانتيه" يعيّن وظيفتيْ الامبراطور والبابا لقيادة الإنسانية على التتالي إلى «الجنة الأرضية» وإلى «الجنة السماوية»؛ والأولى من هاتين الوظيفتين تُنجَز وفق «الفلسفة»، والثانية وفق «الوحي»؛ لكن هاتين الكلمتين من الكلمات التي تستدعي عناية في شرحها. وبالفعل، فمعلوم أنّ كلمة «فلسفة» لا ينبغي فهمها هنا بمعناها الشائع «السطحي»، لأن من الواضح أنها لو كانت على هذا الحدّ لَـما استطاعت القيام بالوظيفة المنوطة بها؛ ولفهم دلالتها الحقيقية ينبغي العودة إلى معناها الأصلي الأوّل كما فهمه "الفيثاغوريون" (أتباع مدرسة الحكيم اليوناني الشهير: "فيثاغورس": 580- 495 ق.م.) الذين كانوا أوّل المستعملين

---

[1] في رمزية الصليب، التحقق الأوّل يمثله الامتداد اللامحدّد للخط الأفقي، والتحقق الثاني يمثله الخط العمودي؛ وتبعا لمصطلحات التصوّف الإسلامي، يمثل الخطان «الانبساط» و«العروج» اللذين يتجلّيان في أكمل مظهر في «الإنسان الكامل»، الذي هو "باطن المسيح" (المسيح المستيكي" بالنسبة للمسيحيين، وهو خاتم المرسلين محمد -- صلى الله عليه وسلم- عند المسلمين)، أي آدم الثاني" حسب تعبير القدّيس "بولس" (للتوسع في رمزية الصليب وعلاقاتها بالإنسان الكامل ينظر كتاب المؤلف: "رمزية الصليب"، وقد سبقت لنا ترجمته، وينظر بالفرنسية مقال الشيخ "ميشال فالسان" الذي عنوانه: "المراجع الإسلامية لكتاب رمزية الصليب"- المترجم-).

لها، كما ذكرناه في موضع آخر[1]، فهي تعني من حيث الاشتقاق: «حبّ الحكمة» أي أنها تدلّ أوّلا على استعداد مسبق مطلوب لبلوغ الحكمة، وبالتوسع في هذه الدلالة يمكن أيضا أن تعني البحث المنبعث من ذلك الاستعداد والذي ينبغي أنْ يقود إلى المعرفة الحقيقية؛ فهي إذن لا تعدو كونها مرحلة أولى تحضيريّة، وسلوك نحو الحكمة، كما أنّ «الجنة الأرضية» مرحلة في الطريق الذي يؤدّي إلى «الجنة السماويّة». والفلسفة بهذا المفهوم هي ما يمكن تسميته، إن شئنا، بـ«الحكمة البشريّة»، لأنها تشتمل على جملة المعارف التي يمكن إدراكها بملكات الفرد الإنساني وحدها، وهي الملكات التي اختصرها "دانتيه" في العقل، إذ بواسطته يُعرّف الإنسان كما هو عليه بحصر المعنى. لكن هذه «الحكمة البشريّة»، لأنها لا تعدو كونها بشرية تحديدا، ليست هي الحكمة الحقيقية المتطابقة مع المعرفة الميتافيزيقة. فهذه الأخيرة هي بالأساس فوق العقل، وبالتالي فهي "فوق بشرية". وكما أنّ انطلاقا من«الجنة الأرضية» يحصل الترقي عبر مدارج المعراج نحو «الجنة السماويّة» كما يقول"دانتيه"[2]، أي الترقي إلى المقامات العليا، التي تمثلها أفلاك الكواكب والنجوم في لغة علم الفلك، ومراتب الملائكة في لغة اللاهوت، فكذلك فيما يتعلق بكلّ ما يتجاوز الوضع البشري المعهود، حيث تصير الملكات الفردية عاجزة، ولا بدّ من وسائل أخرى. وهنا يتدخّل «الوحي» الذي هو اتصال مباشر بالمقامات العليا، ويحصل كما سبق قوله بواسطة «الجسريّة». وإمكانية حصول هذا «الوحي» تعتمد على وجود ملكات مفارقة متعالية بالنسبة للفرد، مهما كانت الأسامي التي تطلق عليها، مثل «حدس البصيرة (أم: الحدس الرّوحاني)» أو «الإلهام»، فهي في الصميم نفس الأمر؛ والأولى من بين هاتين الكلمتين يمكن أن توحي في إحدى معانيها بالمقامات «الملائكية» التي هي بالفعل متطابقة مع المقامات "فوق الفردية" للكائن، والكلمة الثانية تذكّر

---

(1) كتاب المؤلف: أزمة العالم الحديث،ص. 21-22، الطبعة الثانية.

(2) المطهر،33، 145؛ وينظر كتاب باطنية دانتيه، ص.60.

بالخصوص بتصرّف روح القدس الذي يشير إليه "دانتيه" بصراحة[1]. ويمكن أيضا القول أنّ «الإلهام» الباطني بالنسبة لمن يتلقاه مباشرة يصبح «وحيًا» ظاهريّا بالنسبة للمجموعات الإنسانية الموجّه إليها بواسطة هذا الملهَم، فتتلقّاه منه بمقدار ما يمكن التعبير عنه. وبطبيعة الحال، لم نقم هنا إلا بتلخيص إجمالي جدا، وبكيفية ربّما تكون تبسيطية فرضا الإجمال، لجملة من الاعتبارات التي لو أردنا التوسع فيها بكيفية أتمّ لأصبحت معقّدة ولأبعدتنا كثيرا عن موضوعنا؛ وما كنا بصدد بيانه كاف على أيّ حال لتوضيح الهدف المقصود في الوقت الحاضر.

وضمن هذا المفهوم يتناسب«الوحي» و«الفلسفة» على التتالي مع القسمين المدعوّين في المذهب الهندوسي باسميْ: "شروتي" و"سْمريتي"[2]؛ ولا بدّ هنا من التنبيه مرّة أخرى على أننا قلنا "تناسب" لا "تطابق"، لأنّ اختلاف الأشكال التراثية يستلزم اختلافا حقيقيا في وجهات النظر للأمور المعتبرة. فـ"شروتي" المشتمل على جميع النصوص "الفيدية" (نسبة إلى الكتاب الهندوسي الـ"فيدا") هو ثمرة إلهام مباشر، و"سمريتي" هو مجموع الاستتباعات والتطبيقات المتنوّعة المستنبطة بالتأمّل في تلك النصوص؛ فالعلاقة بينهما، من بعض الوجوه، كالعلاقة بين المعرفة الحدسية (أو الالهامية)، والمعرفة الاستدلالية (المنطقية)؛ وبالفعل فالمعرفة الأولى "فوق بشرية"، بينما الثانية بشرية بحصر المعنى. وكما أنّ مجال «الوحي» معزوّ إلى البابويّة وميدان «الفلسفة» إلى الامبراطورية، فكذلك "شروتي" هو موضوع الاهتمام المباشر للبراهمان الذين شغلهم الأساسي مدارسة الـ"فيدا"، أمّا "سمريتي" المشتمل على "دهارْما- شاسترا" أو "كتاب التشريع"[3]، أي التطبيق الاجتماعي للمذهب، فهو بالأحرى يتعلق بالكشاطريه الموجّهة

---

[1] العقل الروحاني الخالص، الذي هو من مستوى كلّي لا فردي، والذي يربط كل مراتب وجود الكائن مع بعضها البعض، هو المبدأ الذي يسمّى في المذهب الهندوسي باسم "بودذي"، وجذره يدلّ أساسيا على معنى «الحكمة».

[2] ينظر كتاب المؤلف: الإنسان وصيرورته حسب الفيدنتا، الباب الأوّل.

[3] في هذا الصدد، ربما يمكن استخلاص بعض النتائج المتعلقة بكلّ ما ينضوي تحت اسم «الدّين» بمعناه الأدق، كما هو في التراث اليهودي والمسيحي والإسلامي. فكلمة "التوراة" أو «الشريعة» في التراث اليهودي تنطبق على جملة الكتب

=

إليهم تخصيصا الكتب الشارحة له. فـ"شروتي" هو المبدأ الذي تتفرّع منه جميع مسائل المذهب، ومعرفته المستلزمة للتحقق بالمقامات العليا، تشكِّل «الأسرار الكبرى»؛ ومعرفة "سمرتي" أي التطبيقات على «عالم البشر» بمفهوم المرتبة البشرية الكاملة، باعتبار جميع امتداداتها، يشكِّل «الأسرار الصغرى»[1]. و"شروتي" هو النور الإلهي المباشر، الذي هو مثل البصيرة الخالصة، يتناسب مع الشمس، أمّا "سمرتي" فهو النور المنعكس الذي يتناسب مع القمر[2]، وهو مثل الذاكرة التي لها نفس الاسم وهي بمقتضى تعريفها مَلَكَة مرتبطة بالزمان؛ ولهذا كان مفتاح «الأسرار الكبرى» ذهبيّا ومفتاح «الأسرار الصغرى» فضيّا، لأنّ الذهب والفضة في الميدان الكيميائي، يكافئان بالضبط الشمس والقمر في الميدان الفلكي. وهذان المفتاح اللذان كانا في قبضة "جانوس" في روما القديمة، ثمّ أصبحت حيازتهما من خصوصيات الحَبْرية العليا المرتبطة بها أساسيّا الوظيفة «الكهنوتية» أو «الإشراف على الأسرار»؛ وتسمية "الحبرية العليا" (بونتيفاكس ماكسيموس) نفسها بقيت من الشعارات الرّئيسيّة للبابويّة. وكلمات الإنجيل المتعلقة بـ«سلطة المفاتيح» تؤكِّد في الجملة التوافق مع الملّة الفطريّة الأصلية الأولى، كما هو الشأن في العديد من الأمور الأخرى. ويمكن الآن أن نفهم بكيفية أتمّ ممّا سبق شرحه، لماذا كان هذان المفتاحان هما أيضا في نفس الوقت مفتاحا السلطة الرّوحيّة والحكم الزمني. وللتعبير عن العلاقة بين هاتين السلطتين، يمكن القول أنّه ينبغي على البابا أنْ يحتفظ بالمفتاح الذهبي للـ«جنة السماويّة» ويودع عند الامبرَاطور المفتاح الفضي للـ«جنة الأرضية»؛ وقد

المقدّسة كلتها؛ وهنا نرى بالخصوص اعتبارين مترابطين، هما تلاؤم الشكل الدّيني للتراث الرّوحي مع الشعوب التي يغلب عليها طبع الكشاطريّه، وأهمّية النظر إلى الجانب الاجتماعي في هذا الشكل.

[1] في كلّ ما نقوله، ينبغي العلم أنّ المقصود الدائم ليست معرفة نظرية فقط، وإنما هي معرفة فعلية تستلزم بالأساس التحقق بها وجدانيّا.

[2] في هذا السياق، يُلاحظ أنّ «الجنة السماوية» هي بالأساس بُراهما- لوكا المتطابقة مع «الشمس الرّوحانية» (ينظر كتاب "الإنسان وصيرورته حسب الفيدنتا"، الباب 21 والباب 22)، ومن جانب آخر توصف «الجنة الأرضية» بأنها متاخمة لـ«فلك القمر» (ينظر كتاب "مليك العالم"، ص.55)؛ وقمّة جبل المطهر، في الكوميديا الإلهية لدانتيه؛ هو منتهى المرتبة البشرية الفردية أو الأرضية، ومحلّ التواصل مع المقامات السّماوية فوق- الفرديّة.

سبق القول أنّ هذا المفتاح الثاني يُعوّض أحيانا في الرّمزيّة بالصوْلجان الذي هو من الشارات المخصوصة بالملكية[1].

وفي ما سبق توجد نقطة ينبغي علينا التنبيه عليها لتجنّب ما يبدو كأنه تناقض: فمن جانب قلنا إنّ المعرفة الميتافيزيقية التي هي الحكمة الحقيقية هي المبدأ الذي تتفرّع منه كلّ معرفة أخرى كتطبيق في ميادين ثانوية وحادثة، ومن جانب آخر ذكرنا أنّ المعنى الأصلي لكلمة «فلسفة» هو جملة المعارف المتعلقة بهذه الميادين، وينبغي اعتبارها كتحضير لولوج مجال الحكمة، فكيف يمكن التوفيق بين القولين؟ لقد سبق لنا شرح هذه المسألة في موضع آخر عندما تكلّمنا عن الدّور المزدوج للـ«علوم التراثيّة»[2]: فهنا توجد وجهتان للنظر، إحداهما نازلة والأخرى صاعدة، الأولى عبارة عن توسّع في المعرفة انطلاقا من المبادئ وتنزّلا إلى تطبيقات تبتعد عنها أكثر فأكثر بمقدار النزول؛ أمّا الثانية فهي تتمثّل في اكتساب تدريجيّ لنفس هذه المعرفة انطلاقا من المرتبة الدّنيا وصعودا إلى الأعلى، أو إن شئنا، من الظاهر إلى الباطن. وهذه الوجهة الثانية من النظر مناسبة إذن للطريق الذي يمكن للناس فيه أنْ يسلكوا نحو المعرفة بكيفية تدريجيّة متناسبة مع استعدادتهم الرّوحيّة؛ وعلى هذا النحو يتوجّهون في البداية نحو «الجنة الأرضيّة» ثمّ يعرجون منها إلى «الجنة السّماويّة»؛ لكن هذا النمط من التعليم أو من تبليغ «العلم المقدّس» معاكس لترتيب تشكيلته في سُلّم الترتيب (العرفاني). وبالفعل، لا يمكن لأيّ معرفة لها حقًا طابع«علم مقدّس»، من أيّ مستوى كان، أنْ تتشكّل بكيفية سويّة نظاميّة إلا من طرَف الرّاسخين، قبل كلّ شيء، في المعرفة المبدئيّة، وبالتالي فهم وحدهم المؤهّلون لتحقيق جميع التكييفات التي تتطلّبها ظروف الأزمنة والأمكنة، مع الالتزام الدقيق بالتوافق التامّ مع الشرْعية التراثية (أي الجمع المنسجم بين التأصيل والتجديد)؛ ولهذا فإنّ الهيئة الروحية هي التي تقوم بالضرورة بهذه التكييفات بمنهاجية نظاميّة

---

(1) الصولجان، مثله مثل المفتاح، له علاقات رمزيّة مع «محور العالم»؛ لكنها مسألة لا نشير إليها هنا إلا عرضا، وسنتوسع فيها كما ينبغي في بحوث أخرى.

(2) كتاب أزمة العالم الحديث، ص. 63-65 (الطبعة الثانية).

لأنها هي الحائزة بمقتضى مرتبتها على المعرفة المبدئيّة، وهي وحدها التي تمنح بكيفية شرْعية «التربية الملكيّة» بتبليغها المعارف المشكِّلة لها. ومن هنا يتبيّن أنّ السلطة الرّوحيّة هي الحائزة بالفعل للمفتاحين المعتبرين كمفتاحيْ المعرفة في المجال«الميتافيزيقي» وفي الميدان «الفيزيائي» (الطبيعي)، وهي مانحة المفتاح الثاني للقابضين على الحكم الزمني، فهم بالتالي كالوكلاء عليها إذا صحّ القول. وعندما تنفصل المعرفة «الفيزيائية» عن مبدئها المفارق المتعالي، تفقد بالفعل السبب الأساسي لوجودها وسرعان ما تنحرف نحو البدعة، وحينئذ تظهر – كما سبق ذكره– النظريات «الطبائعيّة» كنتيجة لتحريف«العلوم التراثيّة» من طرف الكشاطريّه المتمرّدين؛ وكان ذلك توجّه نحو «العلم السطحي الظاهري الدّوني» الذي سيكون محلّ اهتمام الطبقات الدّونية وعلامة على هيمنتهم في المجال المعرفي، إن بقي في هذه الحالة أدنى معنى لكلمة "معرفة". وكما هو الحال في الميدان السياسي، هنا أيضا يحضر تمرّد الكشاطريّه الطريق إلى تمرّد الطبقتين الأخيرتين "الفايْشِيا" و"الشُّودْرا"؛ وهكذا، مرحلة تلو أخرى، يهبط الوضع إلى أسفل النّزْعة النفعيّة، وإنكار كلّ معرفة مجرّدة منزّهة عن الأنانيّة. وهذه الوضعية المنحطة التي لا تتجاوز أيّ واقع يتسامى عن الميدان الحسّي، هو بالضبط ما يمكن مشاهدته في عصرنا، وإلى أسفل دركاته يوشك أنْ يبلغ هبوط العالم الغربيّ، مثل الأجسام الثقيلة التي تتزايد سرعة سقوطها كلما اقتربت من موقع توقّفها في أسفل نقطة.

وفي النص السابق لـ"دانتيه" من رسالته "حول الملكية"، بقيت نقطة لم نتعرّض لها، وهي لا تقلّ أهمّية عن كلّ ما شرحناه إلى الآن، وهي إشارته إلى الإبحار (عند ذكره للميناء والأمواج) تبعا لرمزيّة كثيرًا ما يستعملها "دانتيه"[1]. فمن بين الشارات التي كانت تُنسب قديما إلى "جانوس"، لم تحتفظ البابوية منها بالمفاتيح فقط، وإنما أيضا القارب الذي يُنسَب كذلك إلى

[1] حول هذا الموضوع يُنظر "أرتورو راغيني"، الرّمزية الباطنية عند دانتيه" (باللغة الإيطالية)، مجلة العهد الجديد، سبتمبر–نوفمبر 1921، ص.546-548.

القدّيس بولس وصار يرمز إلى الكنيسة[1]: وطابعه «الرّوماني» فرض هذا التبليغ للرموز، وبدونه لم يكن ليمثِل سوى مجرّد واقع جغرافيّ خال من المغزى الحقيقي[2]. والذين لا يرون في ذلك سوى «اقتباسات» لكي ينحوا نحو لمز الكاثوليكية يبرهنون على أنّ عقليتهم لا تعدو كونها ذهنية «العوامّ السطحيّة»؛ ونحن نرى بالعكس، أنّ في ذلك دليل على نظامية تراثية سويّة بدونها لا يكون أيّ مذهب صالحا مقبولا، وهي نظامية تصعد من القريب إلى الأقرب إلى الملّة الأصلية الكبرى؛ ونحن على يقين أنْ لا أحد من الذين يفهمون المعنى العميق لهذه الرّموز يمكن أنْ يعارضنا. ورمزية الإبحار كثيرا ما استُعمِلتْ في العصر "الإغريقي اللاتيني" القديم: يمكن مثلا بالخصوص ذكر الأبطال المغامرين اليونانيين الذين أبحروا للفوز بـ«الصوف الذهبي»[3]، وأسفار "أوليس"؛ ونجدها أيضا عند "فيرجيل" (شاعر لاتيني: 70-19 ق.م.) وعند "أوفيد" (شاعر لاتيني: 43-18 ق.م.). وفي الهند كذلك، نصادف أحيانا هذه الصورة، وفي موضع آخر كانت لنا فرصة الاستشهاد بجملة تشتمل على عبارات مماثلة بكيفية عجيبة لعبارات "دانتيه": [يقول "شنكاراشاريا": "اليوقي" (أي العارف المحقق)، بعد أنْ اجتاز بحر الأهواء، اتّحد مع السكينة وحاز الـ«هُو» في عين الكمال][4]. و«بحر الأهواء» هو بالطبع نفس ما جاء في عبارة "دانتيه": «أمواج الجشع»، وفي كلّ من النصّين الكلام عن: «السكينة (أو: الطمأنينة والرّضا)»: وما يمثّله الإبحار الرّمزيّ هو بالفعل «السّلام

---

(1) القارب الرّمزي لـ"جانوس" كان بإمكانه أنْ يسير في اتجاهين: نحو الأمام، أو نحو الخلف، وهما يتناسبان مع وجهي "جانوس" نفسه (وجه ينظر إلى المستقبل، ووجه ينظر إلى الماضي).

(2) ينبغي ملاحظة أنه إذا كانت في الإنجيل كلمات ووقائع تتيح عزْوا مباشرا للمفاتيح وللقارب إلى القديس "بولس"، فإنما كان ذلك لأنّ البابويّة منذ أصلها كان مُقدّرا لها أنْ تكون «رومانيّة»، بسبب موقع روما كعاصمة للغرب.

(3) في فقرة من "الكوميديا الإلهية" هي من أبرز الفقرات المتعلقة باستعمال هذه الرّمزية، أشار "دانتيه" بالتحديد إلى رمزية إبحار أولئك المغامرين (باراديزيو، 2-18)؛ وليس بدون سبب تكراره الإشارة إليها في آخر نشيد من القصيدة (باراديزيو، 33، 96)؛ والدلالة الهرمسية لـ«الصوف الذهبي» كانت معروفة خلال العصر الوسيط.

(4) آتما- بودها؛ يُنظر كتاب "الإنسان وصيرورته حسب الفيدنتا"، الباب 23؛ وكتاب "مليك العالم"، ص. 121.

الكبير»[1]؛ وله دلالتان تتعلّق الواحدة منهما بـ«الجنة الأرضية» والأخرى بـ«الجنة السّماويّة» التي يتطابق فيها مع «نور المجْد» ومع«التجلي الإلهي البهيج (أو السعيد)»[2]؛ أمّا بالنسبة للجنة الأخرى فمعنى «السلام» فيها- بحصر المعنى- أقلّ انبساطا، لكنه يبقي مختلفا جدًا عن معناه «الظاهري العمومي». والملاحظ أنّ "دانتيه" يطبّق نفس كلمة «بهيج (أو: سعيد)» على الغايتيْن اللتيْن يصبو إليهما الإنسان. فقارب القدّيس "بولس" ينبغي أنْ يقود البشر إلى «الجنة السّماويّة»؛ لكن، إذا كان دور «الأمير الرّوماني» أي الامبراطور هو قيادتهم

---

(1) نفس هذا الفتح الكبير يمثّل أيضا أحيانا بالنصر والفتح بعد الحرب(أي الجهاد الأكبر في الإسلام، وهو جهاد الإنسان أعداءه الدّاخليين في نفسه)؛ وقد سبقت الإشارة إلى استعمال هذه الرّمزيّة في كتاب "بهاڤافاد- جيتا"، وكذلك عند المسلمين، ونجد أيضا رمزية من نفس النمط في سَرْديّات الفروسيّة خلال العصر الوسيط.

(2) هذا ما تدلّ عليه بدقة واضحة المعاني المختلفة لكلمة "شاكيناه" بالعبريّة (أو: "السكينة" في العربية والقرآن)؛ والدّلالتان المذكورتان هنا تتضمّنهما الكلمتان ڤلوريا: "المجـد" و"باكس: السلام" في الجملة التي أوردناها في كتاب "مليك العالم"*.

*(في الباب الثالث الذي عنوانه:"الشاكيناه ومططرون" من كتابه"مليك العالم"، تكلم المؤلف عن هاتين الدّلالتين، وأورد الجملة المشار إليها، فقال:

[إنّ الشاكيناه تتجلّى في مظاهر متعدّدة، ومن بينها مظهران رئيسيّان، أحدهما باطني والآخر ظاهري؛ والحال، من جانب آخر، أنه يوجد في التراث المسيحي جملة دالّة بأوضح ما يمكن عن هذين المظهرين، وهي:

hominibus bonæ volontatis, "Pax" in excelsis Deo, et in terra Gloria

فكلمتا "ڤلوريا" (Gloria) أي المجد لله -- تعالى -، و "باكس" (Pax) أي السلام، تعودان على التالي إلى المظهر الداخلي بالنسبة للمبدأ، وإلى المظهر الخارجي بالنسبة للعالم الظاهر؛ وبهذا الاعتبار لهذه الكلمات، يمكن مباشرة فهم لماذا تنطق بها الملائكة (ملاكيم Malakim بالعبرية) للتبشير بولادة «الحضور الإلهي معنا» أو «فينا» ("إمّانويل" Emmanuel). وبالنسبة للمظهر الأول، يمكن التذكير بنظريات علماء اللاهوت حول «نور التمجيد» (أو نور التسبيح) الذي فيه وبواسطته يقع الكشف عن الحضرة الإلهية (أو رؤية الحق تعالى بالبصيرة) (in excelsis)؛ وأمّا المظهر الثاني، فمرّة أخرى نجد هنا فيه «السلام» الذي أشرنا إليه آنفا، وهو الذي يشار إلى معناه الباطني في كل مكان كأحد النعوت الأساسية للمراكز الروحية المقامة في هذا العالم (in terra). والكلمة العربية "سكينة" المطابقة طبعا للكلمة العبرية "شاكيناه" تُترْجم بـ«السلام الكبير» ومعناها مطابق بالضبط لكلمة "باكس بروفوندا" (Pax Profunda) عند أهل تنظيم "وردة الصليب"؛ ومن هنا، يمكن بلا ريب تفسير ما كان يقصده هؤلاء من كلمة «هيكل روح القدس»، كما يمكن أيضا بكيفية دقيقة شرح النصوص الإنجيلية العديدة التي تتضمن الكلام عن «السلام»، ولا سيما أنّ «التراث المكتوم المتعلق بالـ "شاكيناه" قد يكون له نوع من الصلة مع نور المخلّـص (أو نور المسيح)».]- المترجم-.

إلى «الجنة الأرضية»، فهذا أيضا إبحار[1]، ولهذا فإنّ «الأرض المقدّسة» في مختلف التراثيات ليست سوى هذه «الجنة الأرضية» التي تُمثّل في كثير من الأحيان كجزيرة[2]. والهدف الذي أناطه دانتيه بـ«من يدبّر شؤون الأرض» هو تحقيق «السلام»[3]؛ والميناء الذي ينبغي أنْ يوجّه إليه البشر هو «الجزيرة المقدّسة» التي تبقى ثابتة راسخة في وسط الاضطراب المستمرّ للأمواج، والتي هي «جبل النجاة»، أي «حَرَم السلام (أو: قدس السلام)»[4].

نقف عند هذا الحدّ في شرح هذه الرّمزيّة، التي لن يصعب فهمها بعد هذه التوضيحات، على الأقلّ في إدراك الأدوار الخاصة بالامبراطورية والبابويّة؛ ولا يمكننا الإضافة إليها في هذا الشأن دون الولوج في ميدان لا رغبة لنا في الكلام عنه في الوقت الحاضر[5]. وهذه الفقرة من كتاب "حول الملكية" هي، في تقديرنا، البيان الأدقّ والأتمّ، مع

---

(1) هذا يعود إلى رمزية البحرين (أو: المحيطين)، بحر «المياه العلوية» وبحر «المياه السفليّة»، وهي رمزية تشترك فيها كل المذاهب التراثية.

(2) في الإسلام الجزيرة العربية هي موقع الأرض المقدسة حيث بيت الله العتيق أوّل بيت وُضع للناس مباركا وهدى ورحمة للعالمين، وحيث الحرمين الشريفين: حرم مكة أمّ القرى، وحرم مدينة رسول الله خاتم النبيين - صلى الله عليه وسلم- الذي قال: [ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة]- المترجم-.

(3) حول هذه النقطة يمكن أيضا إقامة مقاربة مع ما ذكره عنها القدّيس توماس الإكويني في كلامه السابق الذي استشهدنا به، وكذلك مع نصّ كونفوشيوس الذي سبق ذكره.

(4) في موضع آخر قلنا إنّ «السلام» هو أحد النعوت الأساسيّة لـ«مليك العالم»، الذي يمثل الامبراطور أحد مظاهره؛ ومظهره الثاني يتناسب مع البابا؛ لكن يوجد مظهر ثالث هو مبدأ الاثنين الآخرين، ولا يوجد له تمثيل مشهود حسّا في هذا التنظيم لـ«الأمّة المسيحيّة» (حول هؤلاء المظاهر الثلاثة، يُنظر كتاب "مليك العالم"، ص.44). ومن خلال كلّ الاعتبارات التي عرضناها، من اليسير فهم كون روما تمثل بالنسبة للغرب صورة لـ«مركز العالم» الحقيقي، محلّ (مدينة) "سالم" (التي يرأسها): ملكيصادق.

(5) نعني به الميدان الباطني الكاثوليكي خلال العصر الوسيط، من حيث علاقاته الخاصة بالهرمسيّة؛ فبدون حيازة معارف هذا الميدان، لم يكن بالإمكان لسلطتيْ البابا والامبراطور أن تكونا كاملة الفعالية، وهي بالتحديد المعارف التي يبدو أنها فُقدتْ تماما عند المحدثين. ولم نتعرّض لمسائل ثانويّة لأنها ليست ذات أهميّة بالنسبة لما نقصده في بحثنا هذا؛ ومن بينها إشارة "دانتيه" إلى الفضائل الإلهية الثلاثة: الإيمان، والرّجاء والإحسان، التي ينبغي مقاربتها بالدّور المتعلّق بها حسبما ذكره في "الكوميديا الإلهية" (ينظر كتاب "باطنية دانتيه"، ص. 31). ومن جانب آخر يمكن إقامة مقارنة بين أدوار المرشدين

اختصاره المتعمّد، لتشكيلة «الأمّة المسيحيّة» وللعلاقات بين السلطتين والكيفية التي ينبغي النظر إليها. وقد يُطرح بلا شك التساؤل عن سبب بقاء هذا التصوّر كتعبير عن طموح مثالي لم يتحقق في الواقع أبدًا؛ والغريب هو أنّ في الوقت نفسه الذي كان "دانتيه" يصيغ فيه هذا التصوّر، كانت الأحداث الجارية في أوروبّا بالتحديد هي المانعة لتحقيقه إلى الأبد. وأعمال "دانتيه" بكاملها كانت، من بعض وجوهها، كوَصيّة العصر الوسيط الذي كان على وشك الانتهاء؛ وهي تبيّن وضع العالم الغربي لو لم يقطع صلته بتراثه الرّوحي. لكن، لم يتحقّق الانحراف الحديث إلا لأنّ هذا العالم كان حقا فاقدا لمثل تلك الإمكانيات المانعة لتلك القطيعة، أو على أيّ حال لم تكن موجودة إلا عند صفوة أصبحت في غاية القلّة، واستفادت منها لنفسها بلا ريب، لكن دون ظهور أدنى أثر لها في الخارج بحيث تتجلّى في التنظيم الاجتماعي. وحينذاك آن أوان اللحظات التاريخية الحرجة التي ابتدأت عنده المرحلة الأشدّ ظلاميّة في «العصر المظلم»(كالي- يوقا)[1]، الذي يتميّز في جميع المستويات بتضخّم أحط الإمكانيات؛ وتفاقم هذا التضخّم باستمرار في اتجاه التغيّر والكثرة، إلى أنْ آل إلى ما نشهده اليوم (137). فمن الناحية الاجتماعيّة كما هو الحال في جميع النواحي الأخرى، بلغ عدم الاستقرار إلى أقصى حدوده، والفوضى والاضطراب عمّ كلّ مكان؛ وبالتأكيد لم تكن البشرية في يوم من الأيام أبعد من «الجنة الأرضيّة» ومن الرّوحانيّة الفطريّة الأصلية[2]. فهل نستنتج من هذا أنّ هذا الابتعاد نهائيّ، ولن يحكم أبدا على الأرض أيّ حُكم زمنيّ مستقرّ وشرعيّ سويّ، وأنْ لا تبقى في العالم أيّة سلطة روحيّة، وتمتدّ الظلمات من الغرب إلى الشرق لتحجب عن الناس نور الحقيقة إلى الأبد؟ لو كانت هذه هي

=

الثلاثة لدانتيه، أي: فرجيل، بيياتريس والقدّيس برنارد، وبين أدوار الحكم الزمني، والسلطة الروحية ومبدئهما المشترك؛ وما يتعلّق بالقدّيس برنارد يُقارب بما ذكرناه عنه في ما سبق.

(1) ينظر كتاب "أزمة العالم الحديث"، الباب الأوّل.

(2) كتب المؤلف هذه السطور في سنة 1929 قبل الحرب العالمية الثانية بعشر سنوات، فماذا كان يقول لو شهد ما عليه العالم في بدايات هذا القرن الواحد والعشرين؟

النتيجة المُتوَقّعة، لـما كتبنا هذه الصفحات ولا غيرها من مكتوباتنا إذ لا فائدة فيها عندئـذ؛ فبقي علينا إذن أنّ نبيّن لماذا لا نعتقد أنّ الوضع سيكون على ذلك النحو.

الباب التاسع

القانون الثابت

رأينا كيف أنّ تعاليم جميع المذاهب التراثيّة تؤكّد على تفوّق ما هو روحيّ على ما هو زمني، وعلى اعتبار التنظيم الاجتماعيّ سويّا شرْعيّا عندما يتحقق الإقرار بهذا التفوّق ويُترْجم في العلاقات بين السلطتين الممثّلتيْن لهذين المجالين. ومن جانب آخر، التاريخ يبيّن لنا بوضوح أنّعدم الاعتراف بهذا النظام التراتبي تنجرّ عنه في كلّ مكان وزمان نفس النتائج: فقدان للتوازن الاجتماعي، واختلاط في الوظائف، وهيمنة متفاقمة للعناصر الأكثر انحطاطا، وأيضا تقهقر وانحطاط للعقلية المستبصرة وللرّوحانيّة، وفي البداية نسيان للمبادئ المفارقة المتعالية، ثمّ هبوط تدريجي دَرَكة بعد دركة، إلى حدّ إنكار أيّ معرفة حقيقيّة. ولا بدّ من التنبّه إلى أنّ المذهب التراثي، الذي يتيح توقّع حتميّة جريان الأمور على هذا النحو، ليس في حاجة بعد ذلك إلى هذا الاعتراف؛ ونحّ على هذا لأنّ المعاصرين لنا، بمقتضى حساسيتهم الشديدة إزاء الوقائع بسبب توجّهاتهم وعاداتهم الفكريّة، قد يدفعهم هذا الذي ذكرناه إلى التفكير بجدّيّة، بل ربّما يستطيعون من هنا بالخصوص الإقرار بحقيقة المذهب (التراثي الأصيل). وحتى لو لم يقع هذا الإقرار إلا من طرف عدد قليل من الأشخاص، فنتيجته سوف تكون ذات أهمّية عظيمة، لأنها الكيفية الوحيدة التي يمكن أن يبتدأ بها تحوّل في الوجهة يؤدّي إلى إحياء للنظام السويّ؛ وهو الإحياء الذي سوف يقع عاجلا أو آجلا، مهما كانت الوسائل والأنماط التي سيتحقق بها[1]؛ وهذه هي النقطة التي ينبغي لنا إعطاء مزيد من الشروح حولها.

---

(1) حسب مراجع تراثيّة كثيرة، لن يقع هذا الإحياء العامّ إلا في آخر الزمان، عند ظهور الإمام المهدي ونزول عيسى -عليهما السلام-. والأحاديث النبويّة الثابتة المشهورة بيّنت شأنهما وكيف يكون وضع العالم في عهدهما. وستورد في الملحق الثاني من هذا الكتاب ما ذكره عنهما الشيخ ابن العربي في الباب 366 من الفتوحات المكية.

لقد قلنا إنّ الحكم الزّمني يتعلّق بالنشاط الظاهري والتغيّر؛ والحال أنّ التغيّر ليس له عِلّة من ذاته، أي لا قيام له بنفسه[1]، فلا بدّ له من أنْ يتلقّى قانونه من مبدأ أعلى ليندرج في النظام الكلّي؛ وبالعكس، إذا ادّعى أنّه مستقلّ عن أيّ مبدأ أعلى، لا يبقى منه، بمقتضى نفس هذه الدّعوى، سوى الفوضى الصرْفة. والفوضى، في الصميم،عبارة عن عدم التوازن، وتظهر في الميدان الإنساني بما يُسمّى: "الظلم"، لوجود تطابق بين مفاهيم العدل، والنظام، والتوازن، والانسجام، أو ما هي بالتحديد إلا مظاهر متنوّعة لنفس الوضع، عندما يُنظر إليها بكيفيات مختلفة ومتعدّدة حسب الميادين المطبّقة عليها[2]. والحال، حسب المذهب التراثي للشرق الأقصى، هو أنّ العدل يمثّل محصّلة جميع المظالم، وفي النظام الكلّي ما من اختلال إلا ويُعوّضه اختلال آخر. ولهذا فالثورة التي تطيح بالملكية هي في نفس الوقت نتيجة منطقية وقصاص، أيّ هي كالعقوبة للثورة السابقة التي قامت بها الملكية ضدّ السلطة الرّوحيّة. فيقع الإنكار للقانون حالما يحصل إنكار المبدأ نفسه الذي صدر منه القانون؛ لكن لم يستطع هؤلاء المنكرين إلغاءه في الواقع، فانقلب ضدّهم. وعلى هذا النحو ينطوي في النهاية الاختلال في النظام، الذي لا يمكن لشيء أن يقاومه إلا في الظاهر فقط وبكيفية وهميّة تمامًا.

ولا شك أنه سيُعترَض على هذا الذي ذكرناه بقول إنّ الثورة التي تبدّل حكم الكشاطريّه بحكم الطبقات الدّنيا، لا تمثّل إلاّ مزيدا من الفوضى، وهذا صحيح بالتأكيد إذا لم نعتبر سوى النتائج المباشرة؛ لكن هذا التفاقم هو الذي بالتحديد يمنع الفوضى من الاستمرار إلى أجل غير محدّد. وإذا كان الحكم الزمني لا يفقد استقراره إلا بسبب إنكار تبعيّته للسلطة الرّوحيّة، فلا يوجد أيّ سبب يمنع استمرارية الفوضى عندما تتفشى في

(1) هذا هو بالتحديد تعريف الحادث العارض.

(2) كلّ هذه المعاني وأيضا معنى كلمة «قانون» مندرجة في ما يطلق عليه المذهب الهندوسي اسم "دهارما". وقيام كلّ كائن بالوظيفة الملائمة لفطرته الخاصّة، وهو ما يعتمد عليه التمييز بين الطبقات الاجتماعيّة، يسمّى "سوادهارما"، ويمكن إقامة مقاربة مع ما سمّاه دانتيه بـ«مزاولة الفضيلة الفطريّة» (أو التخلق بالفضيلة) في نصه الذي أوردناه وشرحناه في الباب السابق.- وفي هذا السياق نذكّر بما ذكرناه في موضع آخر حول اعتبار «العدل» كأحد النعوت الأساسيّة لـ«مليك العالم» وعلاقاته بـ«السّلام».

التنظيم الاجتماعي. لكن الكلام عن استقرار الفوضى تناقض في الألفاظ نفسها،إذ أنها ليست سوى التغيّر المختزل في نفسه، إن صحّ القول: أي كأننا نريد العثور على الاستقرار الثابت في عين الحركة. وكلّما تفاقمت الفوضى، تتسارع الحركة، لأننا نتقدّم خطوة أخرى في اتجاه التحوّل الصّرف و«الآنيّة» (أي: الآن اللحظي)؛ ولهذا، كما سبق قوله، كلّما كانت الغلبة للعناصر الاجتماعية الأكثر انحطاطا، كلّما تناقصت فترة هيمنتها. وكما هو حال كلّ ما ليس له سوى وجود سالب، فإنّ الفوضى تدمّر نفسها؛ وفي نفس إفراطها يمكن أنْ يوجد الدّواء النّاجع للحالات الأشدّ سوءا، لأنّه لا بدّ للسّرْعة المتزايدة للتغيّر أنْ تتوقّف بالضرورة. وألا يوجد اليوم الكثير من الذين بدؤوا يشعرون بكيفية متفاوتة الغموض زيادة أو نقصا أنّ الأمور لا يمكن لها أن تستمرّ على هذا النحو إلى أجل غير محدّد؟ وحتى إذا بلغ العالم إلى نقطة يستحيل عندها التقويم دون وقوع كارثة، هل هذا سبب كاف للإعراض عن السعي إلى التقويم رغم كلّ شيء، وأليس مثل هذا الإعراض شكل من نسيان المبادئ الثابتة التي هي من وراء جميع التقلّبات «الزمان»، وبالتالي لا يمكن لأيّ كارثة أنْ تطولها؟ لقد سبق القول أنّ البشرية لم تكن في يوم من الأيام أبعد عن «الجنة الأرضية» ممّا هي عليه في الوقت الرّاهن؛ لكن لا ينبغي نسيان أنّ نهاية دورة تتسامتُ مع بداية دورة أخرى تتلوها؛ ولنرجع إلى رؤيا القدّيس "يوحنّا" حول نهاية العالم، لنرى أنه عند بلوغ الحدّ الأقصى للفوضى بحيث يبدو «العالم الظاهري» على وشك التلاشي التامّ، تتجلّى حينئذ «أورشليم السماويّة» التي سوف تكون بالنسبة لمرْحلة جديدة من تاريخ البشريّة، مماثلة لِما كانت عليه «الجنّة الأرضيّة» بالنسبة للدّورة التي ستنتهي في نفس تلك السّاعة[1]. وتطابق السِّمات التي تتميّز بها المرحلة الحديثة مع العلامات التي بيّنتها المعطيات التّراثيّة والمتعلقة بالطور النهائي للعصر المظلم"كالي- يوغا" (الذي دخلته البشرية منذ أكثر من

[1] حول العلاقات بين «الجنّة الأرضيّة» و«أورشليم السماويّة»، ينظر كتاب المؤلف: باطنية دانتي، ص. 91-93.

ستة آلاف سنة)، يوحي بأنّ حدوث ذلك قد اقترب أجله؛ وبعد الظلامية الرّاهنة، سيكون بالتأكيد النصر التامّ للرّوحانيّة[1].

وقد تبدو هذه التوضيحات مجازفة عند من لا علم له بالمعطيات التراثيّة الكافية التي تؤكّدها، لكن يمكن على أيّ حال تذكّر الأمثلة الحاصلة في الماضي، التي تبيّن بوضوح أنّ كلّ أمر يعتمد على العارض الحادث لابدّ من انتهائه، وأنّ الفوضى تزول، ويعود النظام ليسود في النهاية؛ وحتى إن بدت الفوضى أحيانا منتصرة، فما هو إلا انتصار مؤقّت عارض، وكلّما كانت شدّتها أحدّ، كان زوالها أسرع. ولا ريب أنّ هذا سيتحقّق عاجلا أو آجلا، بل ربّما، بالنسبة إلى العالم الغربي، في أجل أقرب ممّا يميل إليه الظنّ. فالفوضى في جميع الميادين بلغت في الوقت الرّاهن إلى مدى أبعد ممّا بلغته في أيّ مكان آخر على مرّ الزمان؛ ويجدر هنا أيضا انتظار النهاية. وحتى إن وُجدت أسباب تدعو إلى التخوّف من انتشار هذه الفوضى لتعمّ الأرض بأجمعها لمدّة معيّنة، فلن يغيّر هذا شيئا من النتائج[2]، بل هو موافق للتوقّعات التي ذكرناها والمتعلقة بنهاية دورة تاريخية؛ وفي هذه الحالة، لن يكون التقويم وإحياء النظام السويّ أوسع وأشمل بكثير من جميع الأمثلة السابقة المعروفة فحسب، بل سوف يكون بلا مقارنة أعمق وأكمل لأنه سيعود بالإنسانية إلى «الوضع الفطريّ الأصليّ» الذي تكلّمت عنه جميع التراثيات[3].

وعندما نقف عند وجهة نظر الحقائق الرّوحيّة، كما هو شأننا، يمكن انتظار ذلك بلا انزعاج مهما طال الانتظار، لأنّنا هنا، كما سبق ذكره، في ميدان الثابت الأزلي؛ والعجلة

---

(1) حسب بعض التعاليم التراثية الباطنية الغربيّة، المرتبطة بالاتجاه الذي ينتمي إليه ذاتيه، سيحدث حينذاك تحقيق «الامبراطوريّة المقدّسة»؛ وستستعيد الإنسانية حينذاك بالفعل «الجنّة الأرضيّة»، وهذا يستلزم اتحاد السلطتين الروحية والزمنية في مبدئهما، الذي سيعود إلى ظهوره مشهودا من جديد كما كان عليه في الأصل(أي عندما يظهر الإمام المهدي وينزل عيسى – عليهما السلام– في آخر الزمان– المترجم–).

(2) هذا هو الحاصل بالفعل في الوقت الرّاهن – المترجم–.

(3) من المعلوم أنّ العودة إلى التحقق بـ«الوضع الفطري الأصليّ» مُتاح دائما لبعض الأشخاص، لكنه لا يمثّل حينئذ إلا حالات استثنائيّة؛ والمقصود هنا هو عودة البشريّة كلها بجملتها إلى ذلك الوضع.

المحمومة التي يتميّز بها عصرنا تبيّن، في الصميم، أنّ المعاصرين لنا واقفون دائما مع وجهة النظر الزّمنيّة، حتى عندما يظنون أنهم قد تجاوزوها، ومهما كانت مزاعم البعض في هذا الصّدد، هم في الواقع لا يكادون يعرفون شيئا عن الروحانيّة الخالصة. وفضلا على هذا، مِن بين الذين يجتهدون في مقاومة «النزعة المادّيّة» الحديثة، كم هم الذين يستطيعون تصوّر هذه الرّوحانيّة مجرّدة عن كلّ شكل منحصر معيّن، وتجريد المبادئ من أيّ تطبيق على ظروف عارضة؟ ومِن بين الذين ينصبون أنفسهم مدافعين عن السلطة الرّوحيّة، كم هم الذين يستشعرون ما يمكن أن تكون عليه هذه السلطة في وضعها الأكمل الخالص، كما سبق بيانه، ويتبيّنون حقا طبيعة وظائفها الأساسيّة، ولا يقفون مع المظاهر الخارجيّة، مختزلين الأمور كلها في مجرّد مسألة شعائر تبقى دلالاتها ودوافعها العميقة غير مفهومة أصلا ، بل تُعتبَر كأحكام ذات صبغة زمنية؟

ومِن بين الذين يريدون القيام بمحاولة إحياء العرفان الرّوحاني، كم هم الذين لا يحطّون مقامه الرّفيع إلى مستوى مجرّد «فلسفة» بالمعنى الظاهري «الدّوني» المألوف لهذه الكلمة (لا بمعناها الأصلي الذي هو حبّ الحكمة المتعالية)، ويفهمون أنّ العرفان أو المعرفة العقلية المستبصرة والرّوحانيّة، هما في جوهرهما وحقيقتهما العميقة، أمر واحد باسمين مختلفين؟

ومِن بين الذين احتفظوا - رغم كلّ شيء- بقبَس من الرّوح التراثي — وهم الذين لا نقصد بكلامنا سواهم لأنهم هم وحدهم الحائزون على فكر له قيمة عندنا- كم هم الذين ينظرون إلى الحقيقة من حيث هي في ذاتها، بكيفية مجرّدة تماما (عن الأنانية والحظوظ واللحوظ)، ومستقلّة عن كلّ انشغال عاطفي، وعن كلّ تعصّب لطائفة أو مدرسة، وعن كلّ اهتمام بكسب هيمنة أو انتشار صيت دَعَويّ؟

ومِن بين الذين يفهمون أنّه ينبغي، قبل كلّ شيء، للانفلات من الفوضى التي يتخبّط فيها العالم الغربي، إدانة غرور الأوهام «الدّيمقرَاطيّة» و«المساوَاتية»، كم هم المستوْعبون لأهمّية وجود سلّم تراتبي حقيقي في المجتمع، يعتمد أساسيّا على الفوَارق الملازمة للطبيعة الخاصّة بالبشر وعلى درجات المعرفة التي تحققوا بها فعليّا؟

ومِن بين الذين يعلنون أنهم أعداء «النزعة الفرديّة»، كم هم الذين عندهم الوعي بحقيقةٍ مفارقةٍ متعاليةٍ عن الأفراد؟

وإذا كنّا نطرح كلّ هذه الأسئلة، فلأنّها تتيح للذين يريدون التأمّل فيها، تفسير عدم جدوى بعض جهود القائمين بها رَغم صدق نواياهم بلا ريب، وأيضا تفسير كل الالتباسات وإساءات الفهم المتفشِّية في المناقشات التي أشرنا إليها في الصفحات الأولى من هذا الكتاب.

لكن، ما دامت ثمّة سلطة روحيّة مؤسّسة بكيفية نظاميّة سويّة، حتى إن كانت مجهولة عند جميع الناس، بل عند ممثِّليها الظاهريين أنفسهم، وحتى إن انحصرت إلى حدّ أنْ صارت كالظلّ لِما كانت عليه في حقيقتها، فإنّ أحسن نصيب يبقى على الدّوام نصيبها، ولا يمكن نزعه منها[1]، لأنها تتضمّن أمرًا أعلى من الإمكانيات البشرية الصّرْفة، ولأنها حتى إنْ ضعُفَتْ أو أصابها السُّبات، تبقى مجسِّدة لـ«الأمر الضروريّ الوحيد»، الأمر الذي لا يحول ولا يزول. «حليمة (أو صبورة متأنّية) لأنها أبديّة»، هكذا يُقال أحيانا عن السلطة

(1) نفكّر هنا في القصة الإنجيلية المعروفة التي يمكن أنْ تُعتبَر فيها مريمُ كرمز للمجال الروحي وحياة التبتّل والتأمّل، ومارثا كرمز للميدان الزمني وحياة النشاط العملي.- وحسب القدّيس أوغسطين (كونترا فاوستوم، 20، 52- 58) نجد نفس الرّمزيّة في زوجتي يعقوب: ليـيـا تمثل حياة النشاط العملي، و راشال حياة التأمّل والانقطاع للعبادة. وبالإضافة إلى هذا، فإنّ في «العدل» خلاصة لجميع فضائل حياة النشاط العملي، بينما في «السلام» يتحقق كمال حياة التأمّل. وهنا نجد مرّة أخرى النعتين الأساسيّن لـملكيصادق، أي للمبدأ المشترك للسلطتين: الروحية المشرفة على حياة التأمّل، والزمنية المسيِّرة لحياة النشاط العملي. ومن جانب آخر، القدّيس أوغسطين يرى أنّ العقل يحتلّ قمّة القسم السفليّ للنفس (شعور، وذاكرة وفكر)، بينما البصيرة (القلبية الرّوحية) تحتلّ قمّة قسمها العلويّ (الذي يستوعب الحقائق الأزلية التي هي العلل الثابتة للأشياء)؛ وفي القسم الأول يندرج العلم (بالأمور الأرضية والعارضة)، وفي القسم الثاني تندرج الحكمة المتعالية (معرفة المطلق والثابت الباقي)؛ وإلى القسم الأوّل تعود الحياة العملية الظاهرية، وإلى القسم الثاني تعود حياة التأمّل والتجرّد والتوجّه إلى العبادة. وهذا التمييز مكافئ للتمييز بين الملكات الفرديّة وفوق الفرديّة ولميدانيْ المعرفة المناسبين لهما على التالي. ويمكن كذلك مقاربة هذه المعاني بنص للقدّيس توما الإكويني، وقد رأينا عند دانتيه سابقا أنّ الحكم الزمني يتصرّف وفق «الفلسفة» (بمعنى الحكمة الرّشيدة السّديد) أو «العلم» العقلاني، وتتصرّف السلطة الرّوحيّة وفق «الوحي» (الربّاني أو «الحكمة» فوق العقل (الإلهامية المفارقة المتعالية)، وهذا يتطابق بالضبط مع ذلك التمييز بين القسمين السفلي والعلوي للنفس.

الرّوحيّة، وهو صحيح تمامًا، لا لأنّ الشكل الخارجيّ الذي تكتسيه باق على الدّوام، إذ ما من شكل إلا هو عارض مؤقّت، وإنما لأنها هي في جوهرها تستمدّ من أزليّة وثبات المبادئ؛ ولهذا، في جميع الصّرَاعات التي تجعل الحكم الزّمني معارضا للسلطة الرّوحيّة، من المؤكّد على الدّوام، مهما كانت الظواهر، أنّ لهذه السلطة تكون الكلمة الأخيرة.

ملحقان

الملحق الأوّل: المَلكية والإمامة الرّوحية (الباب الثاني من كتاب "مليك العالم").

الملحق الثاني: الإمام المهدي كما يراه ابن العربي.

الملحق الأوّل للكتاب: الباب الثاني من كتاب "مليك العالم"

هذا الباب الثاني من كتاب "مليك العالم" للشيخ عبد الواحد يحيى، مكمّل لبعض ما ورد في الأبواب السابقة من هذا الكتاب (السلطة الروحية والحكم الزمني)، ولهذا وضعناه كملحق له.

المَلكية والإمامة الروحية
ROYAUTÉ ET PONTIFICAT

إنّ لقب «مليك العالم» إذا أُخِذ بمعناه الأعلى والأتمّ، وفي نفس الوقت بمعناه الأدقّ، ينطبق بالضبط على "مانو" (Manu بالسنسكريتية)، أي المشرّع الأصلي القديم الكلِّي، وهو الذي يتكرّر وجود اسمه، بأشكال مختلفة، عند عدد كبير من الشعوب القديمة؛ ونكتفي في هذا الصدد بذكر "مينا" (Mina) أو "ماناس" (Ménés) عند المصريين، و"مانيو" (Menw) عند السلتيين (في أوربا الوسطى والغربية قبل العهد المسيحي وبعده بقليل)، و"مينوس" (Minos) عند الإغريق[1]. وهذا الاسم لا يعني بتاتا شخصية تاريخية، أو أسطورية طابعها الأسطوري يزيد أو ينقص، وإنما يدلّ في الحقيقة على مبدأ، هو العقل الكلي الكوني العاكس للنور الرّوحي الخالص، وهو الذي يصوغ الشريعة الملائمة لأوضاع عالمنا أو لأوضاع دورتنا

---

[1] عند الإغريق، "مينوس" كان هو المشرّع للأحياء، وفي نفس الوقت قاضي الموتى؛ وفي الملّة الهندوسية تعود هاتان الوظيفتان على التتابع إلى "مانو" وإلى "ياما"، لكنهما يُمثّلان كشقيقين توأمين، وهذا يدلّ على أنّ المقصود بهما تثنية مبدأ واحد، معتبَرا في مظهرين مختلفين.

أ- العقل الكلي في العرفان الإسلامي هو رئيس الديوان الإلهي الأعلى ومظهر اسمه تعالى : "العليم القدير". ومظهره في عالم الإنسان هو قطب الزمان رئيس ديوان الأولياء الصالحين، كما أنّ مظهره في الملائكة العرشية هو "الرّوح الأعظم". وحول حقيقة العقل الكلي وخصائصه ينظر في كتاب "الفتوحات المكيّة" للشيخ محيي الدّين ابن العربي: الفصل 11 من الباب 198، و في الباب 73 جوابه عن السؤال 39 من أسئلة الحكيم الترمذي: ما العقل الأكبر الذي قسّمت العقول منه لجميع خلقه؟ كما تنظر حوله الأبواب: 6/ 7/ 11/ 22/ 49/ 58/ 60/ ؛ وقد خصص له أيضا رسالة: "الدرّة البيضاء"، وباب العقل الأول أو القلم الأعلى من كتابه: "عقلة المستوفز"، وباب خطبة العقاب المالك من كتابه: "الاتحاد الكوني". كما ينظر حوله الفصل السادس من الموقف 248 من كتاب: "المواقف" للأمير عبد القادر الجزائري، وهو نفيس، والباب 47 من كتاب: "الإنسان الكامل" للشيخ عبد الكريم الجيلي.

الوجودية، وهو في نفس الآن المَثَــل الأعلى للإنسان، خاصة من حيث اعتباره كائنا عـاقلا ذا فكر (مانافا mânava بالسنسكرستية)[أ].

ومن جانب آخر، ما ينبغي في الصميم التنبيه عليه هنا، هـو أنّ هـذا المبـدأ يمكـن أنْ يتجلى في مركز روحي مؤسّس في العالم الأرضي من خلال تنظيم مكلــّف بـالحفظ الكامـل لأمانــة الـتراث الرّوحــي المقـــدّس ذي الأصـــل «غـير البـشري» (أي مــن الــوحي الإلهي أبوروشايا apaurushêya)، والذي بواسطته يتواصل استمرار تلقي الحكمة الأصـلية لمن هم أهل لوراثتها عبر العصور. ورئيس مثل هذا التنظيم بصفته ممثلا لـ مـانو نفسه، يمكـن له شرْعا أن يحمل لقبه ونعوته، بل بمقتضى درجة العرفـان الـتي مـن المفـروض أنْ يكـون قـد أدركها ليتمكن من القيام بوظيفته، هو يتطابق حقا مع المبدأ، فهـو مظهـره الإنـساني المترجـم عنه، وفرديته الشخصية غائبة أمام هذا المبدأ. وهذه هـي بالفعـل مكانـة الأفـارْتهـا إذا كـان هذا المرْكز قد تلقى كما ذكره سانت – إيف ، ميراث «السلالة الشمـسية» العتيقـة (سـوريا – فانشا Sûrya - vansha) التي كانت تسكن قديما في آيوذيا (Ayodhyâ)[1]، والـتي كانـت ترفع نسبها الأصلي إلى فايفاسواتا (Vaivaswata) أي مانو المشرّع الفـاتح للـدّوْرة الزمنيـة الرّاهنة.

وكما ذكرناه سابقا، فإنّ سانت-إيف رغم ذلك، لا يعتبر الرئيس الأعلـى للأڤارتتهـا كـ«مليك للعالم»؛ وإنما يقدّمه كـ«حَـبر أعظم»، وزيادة علـى هـذا، يجعلـه علـى رأس «كنيـسة براهمانية»، وهي تسمية ناجمة عن تصوّر مفرط نوعًا مّا في سمته الغربية[2]. وبغضّ النظر عن هـذا الـتحفظ الأخـير، فـإنّ مـا يقولـه يـتمّم في هــذا الـصدد مـا ذكـره مـن جانبـه الـسيد

---

(1) هذا المقرّ «للسلالة الشمسية»، إذا اعتبرناه رمزيًا، يمكن مقاربته بـ«الحصن الشمسي» كما هو في تنظيم وردة الصليب (ROSE - CROIX) وكذلك أيضا بلا شك بـ«حاضرة الشمس» لكامبانيلا (Campanella).

(2) في الواقع، لم تستعمل أبدا في الهند هذه التسمية «كنيسة براهمانية»، إلا عند الطائفة البدْعية الحديثة جدا براهماساماج، التي نشأت في بداية القرن التاسع عشر بفعل مؤثرات أوروبية وبالأخصّ بروتستانتية، وسرْعان ما انقسمت إلى العديد من الفروع المتنافسة، وقد انقرضت تماما تقريبا في أيامنا هذه؛ ومن اللافت للنظر ملاحظة أنّ أحد مؤسّسي هذه النّحلة كان جدّ الشاعر رابيندرانات طاغور (Rabindranath Tagore).

أوسندوسكي؛ ويبدو أنّ كليهما لم ير سوى المظهر الذي يستجيب بكيفية أكثر مباشرة لميوله وانشغالاته الغالبة عليه، لأن المقصود في الحقيقة هو سلطة مزدوجة، أي هي في نفس الوقت إمامة روحية وحكم ملكي. وطابع «الإمامة الروحية» بالمعنى الأصحّ لهذه الكلمة، يعود حقا، وبالكيفية المثلى، إلى رئيس دوائر مراتب الولاية الربانية (أي قطب الزمان في التصوف الإسلامي). وهذا المعنى يستدعي شرحا، وهو أنّ كلمة "بونتيفاكس" (Pontifex أي الحبر الأعظم تعني حرفيا «بَنّاء الجسور» (لأنّ كلمة "بونت" Pont تعني جسر)، وهذا اللقب الرّوماني هو، إذا صحّ القول، من حيث أصله لقب «البنّائين»؛ بيد أنه، رمزيّا، هو القائم بوظيفة الوساطة التي تصل هذا العالم بالعوالم العلوية[1][ب]. وبمقتضى هذه الصفة، فإنّ قوس

---

(1) القديس برنارد (Saint Bernard) يقول: إنّ «الحبر الأعظم، كما يدلّ عليه اشتقاق اسمه، هو كالجسر بين الربّ والعبد».

توجد في الهند لفظة خاصة بطائفة الجاينيين (الهندوسيين) وهي تكافئ بالضبط اللفظة اللاتينية بونتيفاكس: إنها كلمة تيرثامكارا (Tîrthamkara) ، التي تعني حرفيا «واضع مرصد أو مسلك»؛ والمراد بالمسلك: طريق الانعتاق (موكشا Moksha). وعدد هؤلاء التيرثامكارا هو أربعة وعشرون، كعدد الشيوخ في رؤيا القديس يوحنا، الذين يشكّلون هم أيضا مجمع الأحبار الأئمة.

ب- العقل الأوّل الكلّي هو في العرفان الإسلامي أحد المظاهر العليا للحقيقة المحمدية. وفي النصوص الشرعية والصوفية ما لا يحصى من التعابير المبيّنة كونه - صلى الله عليه وسلم هو الواسطة العظمى والشفيع الأكبر، كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ (سورة الأنبياء: الآية 107)؛ وخليفته في كل زمان هو القطب.

يقول الشيخ ابن العربي في الباب 14 من الفتوحات المكية: [...وأمّا القطب الواحد فهو روح محمد - صلى الله عليه وسلم-، وهو الممدّ لجميع الأنبياء إلى يوم القيامة... وكان اسمه مداوي الكلوم (وهو رمز لاسم إدريس -عليه السلام- قطب الفلك الشمسي القلبي الأوسط وقطب مملكة الولاية الدائمة، حسبما ذكره الشيخ في بدايات الباب 73). ولهذا الروح المحمدي مظاهر في العالم، أكمل مظاهره في قطب الزمان، وفي الأفراد، وفي ختم الولاية المحمدي، وختم الولاية العامّة الذي هو عيسى -عليه السلام- ، وهو المعبر عنه بمسكنه...] وحول خصوصياته - صلى الله عليه وسلم- تنظر في الفتوحات المكية الأبواب: 6/ 12/ 14/ 337/ 338/ 360/ 371/ 379/ وفي أجوبته على أسئلة الحكيم الترمذي من الباب 73 وهي الأسئلة: 73/ 74/ 75/ 76/ 77/ 78/ 79/ 144/ 145/ 148/ 150/ 151/ 154/ 155/ وينظر أيضا الباب: 60 من كتاب: الإنسان الكامل للشيخ عبد الكريم الجيلي، وكتابه: الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، والفصول الأولى من الموقف 248 من كتاب: المواقف للأمير عبد القادر الجزائري، وكتاب الخصائص الكبرى لجلال الدين السيوطي.

=

قزح، أو «الجسر السماوي» يُعتبر رمزا طبيعيّا «للإمامة العظمى»؛ وجميع التراثيات تعطيه دلالات متناسقة غاية التناسق: فهو عند العبريين ضمان رعاية الربّ لشعبه المتعاهد معه؛ وفي الصين هو رمز لاتحاد السماء والأرض؛ وفي اليونان يمثل إيريس (Iris) أي «رسولة الملأ الأعلى»[ج]؛ وفي كل مكان تقريبا، سواء عند السكندينافيين أو عند الفرس والعرب، وفي إفريقيا الوسطى، وحتى عند بعض شعوب أمريكا الشمالية ، هو الجسر الذي يصل عالم الشهادة المحسوس بعالم الغيب فوق المحسوس (أي عالم الملك بعالم الملكوت).

من ناحية أخرى، كان يُمثّل اتحاد السلطتين الروحيّة والملكيّة عند اللاتين، بأحد مظاهر رمزية "جانوس" (Janus)[د]، وهي رمزية في غاية التعقيد ولها دلالات متعددة؛ وفي نفس السياق تمثّل مفاتيح الذهب والفضة التربيتين الرّوحانيتين المناسبتين لكل منهما[1].

=

– وفي تعليق المؤلف على الوساطة، أشار إلى الشيوخ الأئمة الأربعة والعشرين، وهم في عددهم مناسبون لمن سمّاهم الشيخ برجال الفتح في الباب 73 من الفتوحات عند تفصيله لطبقات الأولياء من رجال الأنفاس، فقال عنهم: [هم أربعة وعشرون نفسا في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون، بهم يفتح الله على قلوب أهل الله ما يفتحه من المعارف والأسرار، وجعلهم الله على عدد الساعات، لكل ساعة رجل منهم، وهو متفرّقون في الأرض، كل شخص ملازم مكانه لا يبرح أبدا، آيتهم من كتاب الله تعالى: ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾].

ج- في التراث الشعبي الإسلامي يُعطى لقوس قزح اسم رمزي وهو: «حزام السيّدة فاطمة الزهراء» أي حزام بنت النبي – صلى الله عليه وسلم– ، وفي هذا إشارة إلى كونها تمثل في بعض مظاهرها المظهر الإنساني للرّحم الوجودية أو للطبيعة الكلية، فكان يقال لها عليها السلام: «أمّ أبيها»، كما يقال عن الفاتحة: «أمّ الكتاب»؛ ومن ثمَّ فحزامها القزحي الجامع لطَيف كلّ الألوان يرمز إلى جمعيتها الكليّة، وإلى كونها رمز إلى أتم مظهر للرحمة الشاملة للعالمين.

(1) في روما القديمة كان جانوس يرمز إلى مظهر الربوبية القائم بالفتح والإغلاق، ويُرسَم بوجهين ناظرين لاتجاهين متعاكسين، وفي إحدى يديه مفتاح وفي الأخرى صولجان، أو في الواحدة مفتاح ذهبي وفي الأخرى مفتاح فضي. وكلام المؤلف اللاحق في هذه الفقرة عن العرفاء الخارجين عن جميع الطبقات يناسب في التصوف الإسلامي من يسمّون برجال الأعراف الذين لا مقام لهم؛ لانعتاقهم من الانحصار في مقام معيّن، وقد تكلم الشيخ ابن العربي عنهم في أبواب من الفتوحات المكية كالباب: 40، فقال عن منزلهم أنه منزل الكمال، هو من أجلّ المنازل، والنازل فيه أتمّ نازل. وكالباب: 420 وهو في معرفة منازلة التخلّص من المقامات.

5- ثمّة وجهة نظر أخرى، وهي أنّ هذه المفاتيح هي على التوالي مفاتيح «الأسرار الكبرى» ومفاتيح «الأسرار الصغرى». وفي بعض الصور والرّسوم الممثّلة لـجانوس، يرمز للسلطتين أيضا بمفتاح وبصولجان ملكي.

وباستعمال الاصطلاح الهندوسي، المقصود هنا هو طريق "البراهمان" وطريق "الكشاطرية"؛ لكن، في قمّة المراتب، يوجد المبدأ المشترك بينهما، ومنه يستمِدّان على التتالي صلاحيات وظائفهما المخصوصة بكل منهما، وبالتالي فإنّ هذا المبدأ هو من وراء ما يميّز بينهما، حيث يوجد هنا منبع كل سلطة شرْعية فاعلة في أيّ ميدان كان؛ وعُرَفاء "الأفـارتها" هم المسمّون بـ"آتيفارنا" (Ativarna) أي أنّ مرتبتهم «من وراء الطبقات» (أي خارجة عن كل المراتب المخصوصة بطوائف معينة)[1].

وخلال العصر الوسيط كانت توجد عبارة تتضمّن المظهرين المتكاملين للسلطة مجتمعين معاً، وذلك بكيفية جديرة بالانتباه: فكثيرا ما كان يحصل الكلام، في ذلك العهد، عن صقع تكتنفه الأسرار يسمّى بـ «مملكة الأسقف يحي»[2] [هـ]. لقد كان ذلك في الزمن الذي شكّل فيه النسطوريون - أو من سمّاهم بحق أو بغير حق بهذا الاسم- والصابئة[3]

---

(1) لنلاحظ في هذا الصدد بأنّ التنظيم الاجتماعي في العصر الوسيط الغربي، يبدو أنه كان مبدئيا مطابقا للتنظيم الطبقي: ففئة رجال الدّين تتناسب مع طبقة "البراهمان"، والنبلاء مع "الكشاطرية"، والشعب مع "الفايشيا"، والعبيد والخدم مع "الشودرا".

(2) حوالي عهد "سانت لويس" (Saint Louis)، كثر بالخصوص الحديث عن «الأسقف يحي» في أسفار "كاربان" (Carpins) و"روبروكيس" (Rubruquis). والذي يعقّد الأمور هو أنه حسب البعض، قد وجد أربعة أشخاص يحملون هذا اللقب، ومواقعهم: في التبت (أو فوق منطقة البامير الجبلية)، وفي منغوليا، وفي الهند، وفي أثيوبيا (ولهذه اللفظة الأخيرة معنى غير واضح تماما)؛ لكن من الرّاجح أنّ ليس المقصود هنا سوى ممثلين مختلفين لنفس السلطة. وقد قيل أيضا أنّ جنكيزخان أراد الهجوم على مملكة الأسقف يحي، غير أنّ هذا الأخير دفعه بتسليط الصاعقة ضدّ جيوشه. وأخيرًا، منذ عهد الفتوحات الإسلامية، انقطع ظهور الأسقف يحي، وأصبح مُمثّلا ظاهريا في شخص "الدلاي لاما".

هـ- حول «مملكة الأسقف يحي» يوجد في التراث العرفاني والشعبي الإسلامي ما يماثلها. يُنظر مثلا كلام الشيخ محي الدين في الباب الثامن من الفتوحات، وهو في معرفة أرض السِّمْسِمَة، وهي أرض الحقيقة وما فيها من الغرائب؛ وكذلك كلام الشيخ عبد الكريم الجيلي حولها في الباب: 57 من كتابه: "الإنسان الكامل" وكلامه على رجال الغيب والسبع الأرضين في الباب: 62. وينظر أيضا كلام الشيخ عبد العزيز الدباغ الفاسي حول ديوان الصالحين في كتاب: "الإبريز" لتلميذه أبن المبارك.

(3) في آسيا الوسطى، خاصة في ناحية تركستان، عثر على صلبان نسطورية أشكالها مماثلة بالضبط لصلبان تنظيم الفروسية؛ وزيادة على هذا، بعضها يحمل في مركزه رسم الصليب المعقوف. ومن جانب آخر، ينبغي ملاحظة أنه كان للنسطوريين نشاط مهمّ، لكنه غامض إلى حدّ مّا، مع بدايات الإسلام، كما أنّ علاقتهم بالدّيانة "اللاموية" تبدو مؤكّدة. وكان =

ما يمكن نعته بـ«الغطاء الخارجي» لذلك المركز المذكور. وبالضبط، لقد كان الصابئة يعطون لأنفسهم اسم "منداياح دو يحي" (Mendayyeh de Yahia) أي «مريدو يحي» (أو أتباع يحي). وفي هذا الصدد، يمكن أن نبدي للتوّ ملاحظة أخرى: فمن اللافت للنظر على أيّ حال، أنّ كثيرا من الطوائف الشرقية ذات الطابع المغلق جدا، بدءا من الإسماعيلية أو أتباع «شيخ الجبل» وحتى دروز لبنان، اتخذت على السواء لقب «حرّاس الأرض المقدّسة». وما سنذكره لاحقا سيساعد بلا شك على فهم أحسن لِما تدلّ عليه هذه العبارة؛ ويبدو أنّ "سانت-إيف" قد وجد كلمة مناسبة جدا، بل ربّما هي في صوابها أكثر مما كان يظنه هو نفسه، وذلك عند كلامه عن «فرسان رهبان الأقارتتها» (أي فرسان الهيكل الذين قاموا بأدوار كبرى في التواصل بين العالم الإسلامي وأوروبا خلال الحروب الصليبية). وحتى لا تُستغرب عبارة «غطاء خارجي» التي استعملناها هنا، نضيف بأنه ينبغي التنبّه إلى كون التربية الروحية الخاصّة بفتيان الفروسية هي في صميمها تربية مخصوصة "بالكشاطرية"؛ وهذا، من بين أسباب أخرى، ممّا يفسّر الدور المهيمن الذي تلعبه فيها رمزية الحب[1].

ومهما كان أمر هذه الاعتبارات الأخيرة، فإنّ فكرة وجود شخصيّة لها في نفس الوقت الإمامة الروحية والملك، ليست فكرة شائعة جدا في الغرب، رغم وجودها في أصل المسيحية نفسها، متمثلة بكيفية بارزة في «الملوك الأحبار»[و]؛ وحتى في العصر الوسيط، كانت السلطة العليا – حسب المظاهر الخارجية على الأقل- مقسمة بين البابوية

=

للصابئة، من جانبهم، تأثير كبير على العالم العربي في عهد خلفاء بغداد؛ ويُزعم أنّ آخر أتباع الأفلاطونية المحدثة لجأوا إليهم، بعد أن أقاموا في فارس.

[1] كنا أشرنا إلى هذه الخصوصية في دراستنا حول باطنية دانتيه.

و- "الملوك الأحبار" (Les Rois - Mages) هم ثلاثة أشخاص قدموا من الشرق مهتدين بنجم ، لمباركة المسيح -عليه السلام- عندما ولد في بيت لحم.

والإمبراطورية[1] ومثل هذا الفصل يمكن أن يُعتبَر علامة على نظام غير مكتمل في أعلاه، إن أمكن مثل هذا التعبير، حيث لا نرى فيه ظهور المبدأ المشترك الذي تنبثق منه السلطتان وتستند إليه شرْعيًا؛ ومن ثمَّ فالسلطة العليا الحقيقية كانت حينذاك في جهة أخرى. وأمّا في الشرق، فإنّ الاحتفاظ بمثل هذا الفصل، كان بالعكس أمرا نادر، ولا يصادف إلا في بعض التنظيرات البوذية؛ ونريد بهذا أن نشير إلى عدم الانسجام المصرّح به بين وظيفة "بوذا" (Buddha) ووظيفة "شاكرَافارتي" (Chakravartî) أو «السلطان الأعظم»[2]، وهذا عندما يقال أنّ "شاكيا- موني" (Shâkya-Muni)[ز] كان عليه، في وقت مّا، أنْ يختار واحدة من بين إحدى الوظيفتين. ويَحْسُن هنا إضافة أنّ لفظة "شاكرَافارتي" التي ليست هي من خصوصيات البوذية، تنطبق تماما تبـعًا لمعطيات التراث الهندوسي، على وظيفة "مانو" أو وظيفة الممثلين له : إنه حرفيا «هو الذي يدير العجلة» أي، بتموْقعه في مركز كلّ الأشياء، هو الذي يسيّر حركتها بدون أنْ يساهم بنفسه في الحركة، أو حسب عبارة أرسطو، هو «المحرّك الثابت»[3][ح].

---

(1) في روما القديمة، بالعكس، كان الامبراطور هو في نفس الوقت الحبر الأعظم. والنظرية الإسلامية للخلافة، هي أيضا تجمع بين السلطتين، بمقدار معيّن على أيّ حال ، وكذلك مفهوم "وانـغ" (Wang) في الشرق الأقصى (أي في ملّة الصين الأصلية) – ينظر الباب السابع عشر من كتاب المؤلف الذي عنوانه: الثلاثية الكبرى.

(2) في موضع آخر سجَلنا التماثل الموجود بين مفهوم الـ شاكرافارتي وفكرة الامبراطورية عند دانتيه، ومن المناسب هنا الإحالة إلى تأليفه "دي مونارشيا".

ز- شاكيا – موني" هو ابن رئيس قبيلة شاكيا، وهو مؤسّس الديانة البوذية في القرن السادس قبل المسيح، وأطلق عليه اسم بوذا.

(3) في معنى مماثل تماما تستعمل الملّة الصينية عبارة «الوسط الثابت». -- وتبعا لـرمزية البنّائين، تجدر ملاحظة أنّ رؤساء المعلّمين يجتمعون في «غرفة الوسط». (وفي الآية143 من سورة البقرة: وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا).

ح- في الأبيات التي افتتح بها الشيخ ابن العربي الباب: 270 الذي خصصه لمعرفة منزل القطب ووزيريه الإمامين (وهو منزل آخر سورة في القرآن: سورة الناس)، أشار إلى أنّ مقام القطب يتعالى عن عوارض الحركة والسكون، فهو كـ«المحرّك الساكن» فقال:

منزلة القطب والإمامة منـــزلة ما لها علامـــه

=

وإننا ندعو بالخصوص إلى التنبّه إلى ما يلي: وهو أنّ المركز المقصود هنا هو النقطة التي تتفق كل الترَاثيات على تسميتها رمزيًا بـ«القطب»، إذ يتمّ حوله دوران العالم الذي يمثل عموما بالعجلة، سواء عند السلتيين أو الكلدانيين أو الهندوس[1]. ونظيرها الدلالة الحقيقية للصليب المعقوف (سواستيكا "Swastika)، هذا الرّمز الذي نجده منتشرًا في كل مكان، من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب[2]، وهو في صميمه «علامة القطب»؛ ولا ريب أنّ بهذا المعنى ينكشف هنا لأوّل مرّة في أوروبا الحديثة التعريف الحقيقي له (أي للصليب المعقوف). وبالفعل فالعلماء المعاصرون قد حاولوا من دون جدوى البحث عن تفسير لهذا الرمز من خلال نظريات مغرقة بعيدا في الوهم؛ وأغلبهم بحكم تسلّط نوع من الفكرة الرّاسخة في

=

يملكها واحد تعــــــالى عن صفة السّير والإقامه

كما أشار إلى قيامه بـ«السلام» بقوله في البيت الرابع: «أيّده الله بالسلامة»، وعبّر عن قيامه بـ«العدل الكوني» فقال عنه: [هو عبد الله، وهو عبد الجامع، وهو مرآة الحق، ومجلى النعوت المقدّسة، ومجلى المظاهر الإلهية، وصاحب الوقت، وعين الزمان، وسرّ القدر، وله علم دهر الدهور، والغالب عليه الخفاء، لا تعتريه شبهة، يضع الموازين، ويتصرّف على المقدار المعيّن، والوقت له ما هو للوقت، هو لله لا لغيره، حاله العبودية والافتقار، محبّ للنساء، يوفي الطبيعة حقها على الحدّ المشروع له، ويوفّي الرّوحانية حقها على الحدّ الإلهي].

(1) لقد احتفظ بالرّمز السلتي للعجلة في العصر الوسيط؛ ويمكن أنْ تجد له أمثلة عديدة في الكنائس الرّومانية، والوردة الغوطية أو النجمية نفسها تبدو بالتأكيد أنها قد اشتقت منها، لوجود علاقة صريحة بين العجلة والأزهار الشعارية الرمزية، مثل الوردة في الغرب، وزهرة اللوتس في الشرق (أي النيلوفر الأبيض).

(2) نفس هذا الرّمز لم يكن غريبا على الهرْمسية المسيحية: ولقد شهدنا في الدير القديم لطائفة الكارمس في لُودن (Carmes de Loudun) رموزا عجيبة جدا، من الرّاجح أنّ تاريخها يعود إلى النصف الثاني من القرن الخامس عشر، ويحتل فيها الصليب المعقوف مع هذا الرّمز ⋈ الذي سنتكلم عليه لاحقا موقعا هامًا. وبهذه المناسبة نشير إلى أنّ طائفة الكارمس التي قدمت من الشرق، تربط تأسيس تنظيمها بإلياس (Elie) وفيثاغورس (Pythagore) (كما أنّ تنظيم البنّائين. من جانبه، يرتبط في نفس الوقت بسليمان (أي النبي ابن النبي داودعليهما السلام)، وبفيثاغورس نفسه، وهذا يشكل تماثلا جديرا بالملاحظة؛ ومن ناحية أخرى، فإنّ البعض يزعم أنه كانت لهذه الطائفة في العصر الوسيط تربية مساريّة قريبة جدا من التربية المسارية لفرسان الهيكل، ولطائفة مارسي (Mercy)؛ ومن المعلوم أنّ هذا التنظيم الأخير أعطى اسمه لإحدى درجات تنظيم البنّائين الإيكوسي، الذي تكلمنا عنه بإسهاب إلى حدّ مّا في كتاب باطنية دانتيه.

عقولهم أرادوا أن يروا هنا، كشأنهم في أيّ موضع آخر، رمزا «شمسيّا» فقط[1]، بينما لم يصبح هو كذلك أحيانا إلا عَرَضًا وبكيفية غير مباشرة. وآخرون اقتربوا من الحقيقة أكثر عندما رأوا الصليب المعقوف رمزا للحركة؛ لكن هذا التأويل، دون أن يكون خاطئا، هو بعيد عن الكفاية، لأنّ المقصود ليس حركة مّا، وإنما هي حركة دورانية تتمّ حول مركز أو محور ثابت؛ ونكرّر مرّة أخرى أنه توجد هنا النقطة الثابتة التي هي العنصر الجوهري الذي يرجع إليه مباشرة الرّمز المذكور[2]. ومن خلال ما كنا بصدد ذكره، يمكن مسبقا فهم أنّ «مليك العالم» ينبغي أن تكون له وظيفة هي في جوهرها منسّقة ومقوِّمة ومنظِّمة - ويلاحظ أنه ليس من المصادفة أنّ هذه الكلمة régulatrice الفرنسية لها نفس جذر rex أو regere أي "ملك" أو "مدير"- وهي وظيفة يمكن تلخيصها في مثل كلمة «توَازن» أو «انسجام» وتعبّر عن معناها بدقة الكلمة السنسكريتية "دهارما" (Dharma)[3]: ونقصد بهذا انعكاس ثبوت المبدأ الأعلى في العالم الظاهر. ومن خلال نفس الاعتبارات، يمكن فهم لماذا كانت الأوصاف الأساسية لـ«مليك العالم» هي القيام بـ«العدل» و«السلام»، وما هي إلا المظاهر التي يكتسيها بالأخصّ ذلك التوازن، وذلك الانسجام في «عالم الإنسان» (مانافا- لوكا mânava-loka بالسنسكريتية)[4].

(1) نفس الملاحظة تنطبق أيضا بالأخص على العجلة، التي كنا بصدد بيان دلالتها الحقيقية.

(2) للتذكير فقط ، نشير للرّأي الأكثر إغراقا في الوهم، وهو الذي يجعل من الصليب المعقوف رسما تخطيطيّا لأداة بدائية تستعمل لقدح النار؛ وإذا كان لهذا الرّمز أحيانا بالفعل علاقة بالنار، من حيث كونها بالأخص شعار لـ"أنيي" (Agni)، فإنما ذلك لأسباب أخرى بعيدة كلّ البعد عن هذا الرّأي.

(3) الجذر "ذري" (dhri) يعبّر أساسيّا عن فكرة الثبات؛ والصيغة "ذرو" (dhru)، التي لها نفس المعنى، هي جذر الكلمة "ذروفا" (Dhruva)، وهو اسم "القطب" بالسنسكريتية، والبعض يقاربه مع الاسم اليوناني "دروس" (Drus) أي شجرة البلوط؛ وفي اللاتينية، نفس كلمة "روبور" (Robur) تعني في نفس الوقت البلوط والقوّة أو المتانة والحزم. وعند الدرويد (الذين ينبغي أن يُقرأ اسمهم هكذا: درو- فيد Dru-vid أي الجمع بين القوة والحكمة) وكذلك في مدينة "دودون"، كانت شجرة البلوط تمثّل "شجرة الكون"، أي رمز المحور الثابت الواصل بين القطبين.

(4) ينبغي هنا التذكير بالنصوص التوْراتية التي فيها العدل والسلام متقاربان جدا.

الملحق الثاني للمترجم

الإمام المهدي كما يراه ابن العربي

من المسائل المشهورة في الإسلام مسألة الإمام المهدي الظاهر في آخر الزمان، الذي سيكون جامعا بين السلطة الروحيّة والحكم الزمني؛ فالكلام عنه من وجهة نظر عرفانية إسلامية مناسب لموضوع هذا الكتاب، ونورد في ما يلي أهمّ ما ذكره عنه الشيخ ابن العربي في أبواب من موسوعته العرفانية العظمى "الفتوحات المكية"، مع اختصار لبعض كلامه، والعناوين الجزئيّة ليست من كلام الشيخ.

الإمام المهدي من المقرّبين اختصاصا إلهيّا :

تكلم الشيخ الأكبر عن الإمام المهدي الظاهر في آخر الزمان، في عدة مواضع من كتابه "الفتوحات المكية"، مشيرا إلى الأحاديث الصحيحة الواردة في شأنه. ويقول عنه إن له مقام القربة – أي أعلى مقامات الولاية – وَهْبًا إلهيّا.

ففي أجوبته عن أسئلة الحكيم الترمذي في الباب 73 يسمّيه: (القائم في آخر الزمان) ويعرّف مقامه فيقول، وما بين قوسين توضيح لكلامه:

[السؤال الثاني: أين منازل أهل القربة؟

الجواب : بين الصديقية ونبوة الشرائع، فلم يبلغ منزلة نبي التشريع من النبوة العامة، ولا هو من الصديقين الذين هم أتباع الرسل لقول الرسل؛ وهو مقام المقربين. وتقريب الحق لهم على وجهين: وجه اختصاص من غير تعمل، كالقائم في آخر الزمان وأمثاله؛ ووجه آخر من طريق التعمّل كالخضر وأمثاله؛ والمقام واحد؛ ولكن الحصول فيه على ما ذكرناه . ومن ثم يتبيّن الرّسول من النبي. ويعمّ الجميع هذا المقام، وهو مقام المقرّبين والأفراد.

وفي هذا المقام يلتحق البشر بالملأ الأعلى، ويقع الاختصاص الإلهي فيما يكون من الحق لهؤلاء. وأما المقام فداخل تحت الكسب، وقد يحصل اختصاصاً، ولهذا يقال في الرّسالة:

إنها اختصاص، وهو الصحيح؛ فإن العبد لا يكتسب ما يكون من الحق سبحانه، فله التعمل في الوصول، وماله تعمل فيما يكون من الحق له عند الوصول. ومن هناك منبع العلم اللدني الذي قال الله فيه في حق عبده خضر: ﴿ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف 65]؛ المعنى: آتيناه رحمة علماً من عندنا وعلمناه من لدنا. وهو من الأربعة المقامات الذي هو علم الكتابة الإلهية (أي التوراة التي كتبها الحق – تعالى – بيده)، وعلم الجمع والتفرقة (أي القرآن والفرقان)، وعلم النور(أي الإنجيل)، والعلم اللدني (أي الزبور).

واعلم أن منزل أهل القربة يعطيهم اتصال حياتهم بالآخرة، فلا يدركهم الصعق الذي يدرك الأرواح. بل هم ممن استثنى الله تعالى، في قوله: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: 68]. وهذا المنزل هو أخصّ المنازل عند الله وأعلاها. والناس فيه على طبقات ثلاث: فمنهم من يحصله برُمّته، وهم الرّسل – صلوات الله عليهم–، وهم فيه على درجات يفضل بعضهم بعضا. ومنهم من يحصل منه الدرجة الثانية، وهم الأنبياء – صلوات الله عليهم– الذين لم يُبعثوا، بل تعبّدوا بشريعة موقوفة عليهم؛ فمن اتبعها كان (من أتباعهم)، ومن لم يتبعهم لم يوجب الله على أحد اتّباعهم؛ وهم فيها على درجات يفضل بعضهم بعضا. والطبقة الثالثة هي دونهما، (وهو) درج النبوة المطلقة التي لا يتخلّل وحيها ملك.

ودون هؤلاء الطبقات هم الصدّيقون الذين يتبعون المرسلين. ودون هؤلاء الصديقين: الصديقون الذين يتبعون الأنبياء من غير أن يجب ذلك عليهم. ودون هؤلاء الصديقين: الذين يتبعون أهل الطبقة الثالثة، وهم الذين انطلق عليهم اسم المقرّبين، أعني أهل الطبقة الثالثة. و لكل طبقة ذوق لا تعلمه الطبقة الأخرى، ولهذا قال الخضر لموسى عليه السلام: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا﴾ [الكهف: 68]. والخبر: الذوق؛ وهو علم حال. وقال الخضر لموسى: أنا على علم علّمنيه الله لا تعلمه أنت، وأنت على علم علّمكه الله لا أعلمه أنا] انتهى.

خصوصيات المهدي ووزراؤه:

خصّص الشيخ في "الفتوحات" الباب المتعلق بمنزل سورة الكهف للتعريف بالمهدي ووزرائه المطابقة صفاتهم الصدِّيقية من بعض وجوهها لفتية الكهف، وهو الباب 366 الذي عنوانه: "في معرفة منزل وزراء المهدي الظاهر آخر الزمان، الذي بشر به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو من أهل البيت" (يلاحظ أنّ الرقم 366 يشير إلى تمام الدورة السنوية، أي أن ظهور المهدي يكون قرب نهاية الدورة الزمنية للأمة المحمّدية)، وفيه يقول:

[إنّ الإمام إلى الوزير فقير	وعليهما فلك الوجود يدور
والمُلك إنْ لم تستقم أحواله	بوجود هذين فسوف يبور
إلا الإله الحق فهو منزّه	ما عنده فيما يريد وزير
جلّ الإله الحق في ملكوته	عن أنْ يراه الخلق وهو فقير

1- أوصاف المهدي:

اعلم - أيدنا الله وإياك - أن لله خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً، فيملؤها قسطاً وعدلاً. لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد، طوّل الله ذلك اليوم حتى يلي؛ هذا الخليفة من عترة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، من ولد فاطمة، يواطىء اسمه اسم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، جدّه الحسن بن علي بن أبي طالب. يبايَع بين الركن والمقام. يشبه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في خَلقه - بفتح الخاء- وينزل عنه في الخُلق- بضم الخاء-، لأنه لا يكون أحد مثل رسول الله - صلى الله عليه وسلم- في أخلاقه، والله يقول فيه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4]. هو أجلى الجبهة، أقنى الأنف، أسعد الناس به أهل الكوفة، يُقسِّم المال بالسويّة، ويعدل في الرّعيّة، ويفصل في القضيّة. يأتيه الرّجل فيقول له: "يا مهدي أعطني"، وبين يديه المال، فيحثي له في ثوبه ما استطاع أن يحمله. يخرج على فترة من الدين. يزع الله به ما لا يزع بالقرآن (...) يمشي النصر

بين يديه. يعيش خمساً، أو سبعاً، أو تسعاً. يقفو أثر رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ،لا يخطىء. له مَلَك يسدّده من حيث لا يراه. يحمل الكلّ، ويقوّي الضعيف في الحق، ويُقري الضيف، ويعين على نوائب الحق. يفعل ما يقول، ويقول ما يعلم، ويعلم ما يشهد. يفتح المدينة الرّومية بالتكبير في سبعين ألفاً من المسلمين، من ولد إسحاق. يشهد الملحمة العظمى، مأدبة الله بمرج عكا. يبيد الظلم وأهله، يقيم الدين، ينفخ الرّوح في الإسلام. يعز الإسلام به بعد ذلّه، ويحيا بعد موته. ويضع الجزية، ويدعو إلى الله بالسيف، فمن أبى قتل، ومن نازعه خذل. يُظهر من الدين ما هو الدّين عليه في نفسه، ما لو كان رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لحكم به. يرفع المذاهب من الأرض فلا يبقى إلا الدّين الخالص. أعداؤه مقلِّدة العلماء أهل الاجتهاد، لِما يرونه من الحُكم بخلاف ما ذهبت إليه أئمتهم، فيدخلون كرْهاً تحت حكمه، خوفاً من سيفه وسطوته، ورغبة فيما لديه. يفرح به عامّة الملسمين أكثر من خواصّهم. يبايعه العارفون بالله من أهل الحقائق، عن شهود وكشف بتعريف إلهي. له رجال يقيمون دعوته وينصرونه، هم الوزراء، يحملون أثقال المملكة، ويعينونه على ما قلّده الله. ينزل عليه عيسى بن مريم بالمنارة البيضاء بشرقي دمشق، بين مهرُودتين، متكأ على مَلَكين، مَلك عن يمينه وملك عن يساره، يقطر رأسه ماء مثل الجمان ينحدر كأنما خرج من ديماس، والناس في صلاة العصر، فيتنحّي له الإمام من مقامه، فيتقدّم فيصلي بالناس. يؤمّ الناس بسنة محمد – صلى الله عليه وسلم–، يُكسّر الصليب ويقتل الخنزير. ويقبض الله المهدي إليه طاهراً مطهراً. وفي زمانه يُقتَل السفياني عند شجرة بغوطة دمشق، ويخسف بجيشه في البيداء بين المدينة ومكة، حتى لا يبقى من الجيش إلا رجل واحد من جهينة. يستبيح هذا الجيش مدينة الرسول – صلى الله عليه وسلم– ثلاثة أيام، ثم يرحل يطلب مكة، فيخسف الله به في البيداء. فمن كان مجبوراً من ذلك الجيش مكرَهاً يُحشر على نيّته. القرآن حاكم، والسيف مبيد. ولذلك ورد في الخبر: [إنّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

وقد جاءكم زمانه، وأظلكم أوانه، وظهر في القرن الرّابع اللاحق بالقرون الثلاثة الماضية: قرن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وهو قرن الصحابة، ثم الذي يليه ثم الذي يلي الثاني. ثم جاء بينهما فترات، وحدثت أمور، وانتشرت أهواء، وسفكت دماء،

وعاثت الذئاب في البلاد، وكثر الفساد إلى أن طمّ الجور وطما سيله، وأدبر نهار العدل بالظلم حين أقبل ليله. فشهداؤه خير الشهداء، وأمناؤه أفضل الأمناء.

2- وزراء المهدي:

وإنّ الله يستوزر له طائفة، خبّأهم له في مكنون غيبه، أطلعهم كشفاً وشهوداً على الحقائق وما هو أمر الله عليه في عباده. فبمشاورتهم يفصل ما يفصل، وهم العارفون الذين عرفوا ما ثمّ. وأمّا هو في نفسه: فصاحب سيف حقّ، وسياسة مدنيّة، يعرف من الله قدر ما تحتاج إليه مرتبته ومنزله، لأنه خليفة مسدّد. يفهم منطق الحيوان، يسري عدله في الإنس والجان. من أسرار علم وزرائه الذين استوزرهم الله له قوله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: 47]. وهم على أقدام رجال من الصحابة ﴿صَدَقُوا مَا عَـٰهَدُوا ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الاحزاب: 23]، وهم من الأعاجم ما فيهم عربي، لكن لا يتكلّمون إلا بالعربية، لهم حافظ ليس من جنسهم ما عصى الله قط، هو أخص الوزراء وأفضل الأمناء. فأعطاهم الله في هذه الآية التي اتخذوها هجيراً، وفي ليلهم سميراً، فضل علم الصدق حالاً وذوقاً. فعلموا أنّ الصدق سيف الله في الأرض، ما قام بأحد ولا اتصف به إلا نصره الله، لأنّ الصدق نعته، والصادق اسمه. فنظروا بأعين سليمة من الرّمد، وسلكوا بأقدام ثابتة في سبيل الرّشد. فلم يروا الحق قيّد مؤمناً من مؤمن، بل أوجب على نفسه نصر المؤمنين، ولم يقل بمن؟ بل أرسلها مطلقة، وجلاّها محققة، فقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟﴾ [النساء: 136]، وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: 92]، وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْبَـٰطِلِ﴾ [العنكبوت: 52]، فسماهم "مؤمنين"، وقال: ﴿وَإِن يُشْرَكْ بِهِۦ تُؤْمِنُوا۟﴾ [غافر: 12]، فسمّى المشرك مؤمناً. فهؤلاء هم المؤمنون الذين أيّـه الله بهم في قولـه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَـٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ

وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُۚ﴾ [النساء: 136]، فميّزهم عن المؤمنين من أهل الكتاب والكتب. وما ثمّ مخبر جاء بخبر إلا الرّسل، فتعيّن أنّ المؤمنين الذين أمِروا بالإيمان أنهم الذين آمنوا بالباطل، وآمنوا بالشريك، عن شُبَه صرَفتهم عن الدليل، لأنّ الذين آمنوا بالباطل كفروا بالله، والذين آمنوا بالشريك اشمأزت قلوبهم إذا ذكر الله وحده. فما أتاهم بهذا الخبر إلا أئمتهم المضلّون الذين سبقوهم، وكان ذلك في زَعمهم عن برهان، أعني الأئمة، لاعن قصور، بل وفّوا النظر حقه، فما أعطاهم استعدادهم الذي آتاهم الله، وما كلّف الله نفساً إلا ما آتاها، وما آتاها غير ما جاءت به (...). فينصر الله المؤمن الذي لم يدخله خلل في إيمانه على من دخله خلل في إيمانه. فإن الله يخذله على قدر ما دخله من الخلل، أيّ مؤمن كان من المؤمنين. فالمؤمن الكامل الإيمان منصور أبداً. ولهذا ما انهزم نبيّ قط ولا وليّ. ألا ترَى يوم حنين، لمّا ادّعت الصحابة – رضي الله عنهم – توحيد الله، ثم رأوا كثرتهم، فأعجبتهم كثرتهم، فنسوا الله عند ذلك، فلم تغن عنهم كثرتهم شيئاً، كما لم تغن أولئك آلهتهم من الله شيئاً، مع كون الصّحابة مؤمنين بلا شك، ولكن دخلهم الخلل باعتمادهم على الكثرة، ونسوا قول الله: ﴿مِّن فِئَةٖ قَلِيلَةٍ غَلَبَتۡ فِئَةٗ كَثِيرَةَۢ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ﴾ [البقرة: 249]، فما أذن الله هنا إلا للغلبة، فأوجدها، فغلبتهم الفئة القليلة بها عن إذن الله.

فما ثمّ إلا الله ليس سواه ... وكلّ بصير بالوجود يراه

(...) فإن فهمتَ فقد فتحتُ لك باباً من أبواب سعادتك، إنْ عملتَ عليه أسعدك الله حيث كنت، ولن تخطأ أبداً. ومن هنا تكون في راحة مع الله إذا كانت الغلبة للكافرين على المسلمين. فتعلم أنّ إيمانهم تزلزل ودخله الخلل، وأنّ الكافرين فيما آمنوا به من الباطل والمشركين لم يتخلخل إيمانهم، ولا تزلزلوا فيه. فالنصر أخو الصدق، حيث كان يتبعه. و لو كان خلاف هذا ما انهزم المسلمون قط، كما أنه لم ينهزم نبيّ قط؛ وأنت تشاهد غلبة الكفار ونصرتهم في وقت، وغلبة المسلمين ونصرتهم في وقت. والصادق من الفريقين لا ينهزم جملة

واحدة، بل لا يزال ثابتاً حتى يُقتل أو ينصرف من غير هزيمة. وعلى هذه القدم وزراء المهدي. وهذا هو الذي يقرّرونه في نفوس أصحاب المهدي. ألا تراهم بالتكبير يفتحون مدينة الرّوم، فيكبّرون التكبيرة الأولى فيسقط ثلث سورها، ويكبّرون الثانية فيسقط الثلث الثاني من السور، ويكبّرون الثالثة فيسقط الثلث الثالث، فيفتحونها من غير سيف. فهذا عين الصدق الذي ذكرنا. وهم جماعة، أعني وزراء المهدي، دون العشرة. وإذا علم الإمام المهدي هذا عمل به، فيكون أصدق أهل زمانه. فوزرَاؤه الهداة، وهو المهدي. فهذا القدر يحصل للمهدي من العلم بالله على أيدي وزرَائه (...).

وإنما شك رسول الله - صلى الله عليه وسلم- في مدة إقامته خليفة من خمس إلى تسع، للشك الذي وقع في وزرائه (كأن الشيخ يشير هنا إلى الشك المذكور في سورة الكهف حول عدد فتية الكهف، وقد ورد في خبر أنّ هؤلاء الفتية سيكونون وزراء للمهدي، والله أعلم بصحة هذا الخبر)، لأنه لكلّ وزير معه سنة، فإنْ كانوا خمسة عاش خمسة، وإن كانوا سبعة عاش سبعة، وإن كانوا تسعة عاش تسعة. فإنه لكلّ عام أحوال مخصوصة، وعلم ما يصلح في ذلك العام خُصّ به وزير من وزرائه. فما هم أقلّ من خمسة، ولا أكثر من تسعة. ويُقتلون كلهم، إلا واحداً منهم (يقال عن هذا الواحد أنه الخضر عليه السلام، والله أعلم)، في مرج عكا في المائدة الإلهية التي جعلها الله مائدة لسباع الطير والهوام. وذلك الواحد الذي يبقى لا أدري هل يكون ممن استثنى الله في قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: 68]، أو يموت في تلك النفخة. وأمّا الخضر الذي يقتله الدجال في زعمه، لا في نفس الأمر، وهو فتى ممتلئ شباباً، هكذا يظهر له في عينه، وقد قيل إن الشاب الذي يقتله الدجّال في زعمه أنه واحد من أصحاب الكهف، وليس ذلك بصحيح عندنا من طريق الكشف.

3- حديث الدجّال وعيسى – عليه السلام- ويأجوج ومأجوج:

وظهور المهدي من أشراط قرب السّاعة. ويكون فتح مدينة الرّوم، وهي القسطنطينية العظمى، والملحمة الكبرى التي هي المأدبة بمرج عكا، وخروج الدجال، في ستة أشهر. ويكون بين فتح القسطنطينية وخروج الدجال ثمانية عشرة يوماً. ويكون خروجه من خراسان من أرض المشرق موضع الفتن. تتبعه الأتراك واليهود. يخرج إليه من أصبهان وحدها سبعون ألفاً مطيلسين في أتباعه، كلهم من اليهود. وهو رجل كهل، أعور العين اليمنى، كأن عينه عنبة طافية، مكتوب بين عينيه: "كاف فاء راء"، فلا أدري هل المراد بهذا الهجاء: "كَفَرَ" من الأفعال، أو أراد به: "كُفْر" من الأسماء، إلا أنه حذف الألف كما حذفتها العرب في خط المصحف في مواضع، مثل ألف "الرحمن" بين الميم والنون (كأن الشيخ في هذين الاحتمالين يشير إلى وجود صنفين من التدجيل، الأوّل المذكور هو التدجيل الداخلي، أي داخل أمّة الإسلام، وأصحابه ينتمون ظاهريا للإسلام، لكنهم في الحقيقة كفروا وأمسوا من أعوان الدجال وعملائه؛ والصنف الثاني هم أصحاب التدجيل الخارجي؛ وبين الاثنين ولاء تام).

وكان- صلى الله عليه وسلم – يستعيذ، وأمرنا بالاستعاذة من فتنة المسيح الدجال ومن الفتن. فإنّ الفتن تعرض على القلوب كالحصير عوداً عودا، فأيّ قلب أشربها نكتت فيه نكتة سوداء. نعوذ بالله من الفتن. (حدّثَ ...) النواس بن سمعان الكلابي قال:

[ذكر رسول الله – صلى الله عليه وسلم – الدجال ذات غداة، فخفض فيه ورفع، حتى ظنناه في طائفة النخل. قال: فانصرفنا من عند رسول الله- صلى الله عليه وسلم- ثم رحنا إليه، فعرف ذلك فينا، فقال: "ما شأنكم؟"، فقلنا: "يا رسول الله ذكرت الدجال الغداة فخفضت فيه ورفعت حتى ظنناه في طائفة النخل"، فقال: "غير الدجال أخوف لي عليكم. إن يخرج وأنا فيكم فأنا حجيجه دونكم. وإن يخرج ولست فيكم فكل امرئ حجيج نفسه، والله خليفتي على كل مسلم. إنه شاب قطط، عينه طافية، شبيه بعبد العزى بن قطن. فمن رآه منكم فليقرأ فواتح سورة أصحاب الكهف". قال: "يخرج ما بين الشام والعراق، فعاث يميناً وشمالاً. يا عباد الله اثبتوا اثبتوا". قلنا: "يا رسول الله وما لبثه في الأرض؟"، قال: "أربعون يوماً،

يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم". قلنا: "يا رسول الله أرأيت اليوم الذي كالسنة، يكفينا فيه صلاة يوم؟"، قال: "لا، ولكن أقدروا له". قلنا: "يا رسول الله فما سرعته في الأرض؟"، قال: "كالغيث إذا استدبرته الريح. فيأتي القوم فيدعوهم فيكذبونه ويردون عليه قوله، فينصرف فتتبعه أموالهم، فيصبحون ليس بأيديهم شيء. ثم يأتي القوم فيدعوهم فيستجيبون له ويصدقونه، فيأمر السماء أن تمطر فتمطر، ويأمر الأرض أن تنبت فتنبت. فتروح عليهم سارحتهم كأطول ما كانت دراً، وأمده خواصر، وأدره ضروعاً. قال: ثم يأتي الخربة فيقول لها: "أخرجي كنوزك" وينصرف عنها، فتتبعه كيعاسيب النحل. ثم يدعو رجلاً شاباً ممتلئاً، فيضربه بالسيف فيقطعه جزلتين، ثم يدعوه فيقبل يتهلل وجهه يضحك. فبينما هو كذلك، إذ هبط عيسى بن مريم بشرقي دمشق عند المنارة البيضاء، بين مهرودتين، واضعاً يديه على أجنحة ملكين، إذا طأطأ رأسه قطر، وإذا رفعه انحدر منه جمان كاللؤلؤ. قال: ولا يجد ريح نفسه، يعني أحد، إلا مات. وريح نفسه منتهى بصره. قال: فيطلبه حتى يدركه بباب "لد"، فيقتله. قال: ويلبث كذلك ما شاء الله. قال: ثم يوحي الله إليه: أن احرز عبادي إلى الطور، فإني قد أنزلت عبادا لي لا يد لأحد بقتالهم". قال: ويبعث الله يأجوج ومأجوج، وهم كما قال الله تعالى: "من كل حدب ينسلون". قال: فيمر أولهم ببحيرة طبريّة، فيشربون ما فيها، ثم يمر بها آخرهم فيقولون: "لقد كان بهذه مرة ماء". ثم يسيرون إلى أن ينتهوا إلى جبل بيت المقدس، فيقولون: "لقد قتلنا من في الأرض فهلم فلنقتل من في السماء"، فيرمون بنشابهم إلى السماء، فيرد الله عليهم نشابهم محمراً دماً. ويحاصر عيسى بن مريم وأصحابه، حتى يكون رأس الثور يومئذ خيراً لهم من مائة دينار لأحدكم اليوم. قال: فيرغب عيسى بن مريم إلى الله وأصحابه. قال: فيرسل الله عليهم النغف في رقابهم، فيصبحون فرسى موتى كموت نفس واحدة. قال: ويهبط عيسى بن مريم وأصحابه، فلا يجد موضع شبر إلاّ وقد ملأته زهمتهم ونتنهم ودماؤهم. قال: فيرغب عيسى إلى الله وأصحابه. قال: فيرسل الله عليهم طيراً كأعناق البخت، فتحملهم بالمهبل. ويستوقد المسلمون من قسيهم ونشابهم وجعابهم سبع سنين. ويرسل الله عليهم مطراً لا يكن منه بيت ولا وبر ولا مدر. قال: فيغسل الأرض ويتركها كالزلفة. قال: ثم يقال للأرض: "أخرجي ثمرتك، وردي

بركتك". فيومئذ تأكل العصابة الرمانة، ويستظلون بقحفها، ويبارك الله في الرسل حتى أن الفئام من الناس ليكتفون باللقحة من الإبل، وأن القبيلة ليكتفون باللقحة من البقر، وأن الفخذ ليكتفون باللقحة من الغنم. فبيناهم كذلك إذ بعث الله ريحاً، فقبضت روح كل مؤمن، ويبقى سائر الناس يتهارجون كما يتهارج الحمر، فعليهم تقوم الساعة]. قال أبو عيسى (الترمذي): هذا حديث غريب حسن صحيح.

قلت: كل جملة من هذا الحديث تحتاج إلى شروح متعددة، والشرح الوافي للحديث مجملا يحتاج إلى كتاب مستقل ليس هنا محله.

4- مدة إقامة المهدي مناسبة لعدد وزرائه:

يواصل الشيخ الأكبر كلامه في هذا الباب فيقول:

[ثم نرجع إلى ما بنينا عليه الباب من العلم بوزراء المهدي ومراتبهم. فاعلم أني على الشك من مدة إقامة هذا المهدي إماماً في هذه الدنيا. فإني ما طلبت من الله تحقيق ذلك، ولا تعيينه ولا تعيين حادث من حوادث الأكوان، إلاّ أنْ يعلمني الله به ابتداء لا عن طلب. فإني اخاف أنْ يفوتني من معرفتي به تعالى حظ في الزمان الذي أطلب فيه منه تعالى معرفة كون وحادث. بل سلمت أمري إلى الله في ملكه، يفعل فيه ما يشاء (...). ولّما كنتُ على هذه القدم التي جالست الحق عليها أن لا أضيع زماني في غير علمي به تعالى، قيّض الله واحداً من أهل الله تعالى وخاصته، يقال له أحمد بن عقاب، اختصه الله بالأهلية صغيراً، فوقع منه ابتداء ذكر هؤلاء الوزراء، فقال لي: "هم تسعة". فقلت له: إنْ كانوا تسعة فإنّ مدّة بقاء المهدي لابدّ أن تكون تسع سنين، فإني عليم بما يحتاج إليه وزيره. فإن كان واحداً اجتمع في ذلك الواحد جميع ما يحتاج إليه. وإن كانوا أكثر من تسعة فإنه إليها انتهى الشك من رسول الله - صلى الله عليه وسلم- في قوله: خمساً أو سبعاً أو تسعاً، في إقامة المهدي. و جميع ما يحتاج إليه مما يكون قيام وزرائه به تسعة أمور لا عاشر لها، ولا تنقص عن ذلك. وهي: نفوذ البصر، ومعرفة الخطاب الإلهي عند الإلقاء، وعلم الترجمة عن الله، وتعيين المراتب لولادة الأمر، والرحمة في الغضب، وما يحتاج إليه الملك من الأرزاق المحسوسة والمعقولة، وعلم

تداخل الأمور بعضها على بعض، والمبالغة والاستقصاء في قضاء حوائج الناس، والوقوف على علم الغيب الذي يحتاج إليه في الكون في مدته خاصة.

فهذه تسعة أمور لم تصح لإمام من أئمة الدين، خلفاء الله ورسوله بمجموعها إلى يوم القيامة إلا لهذا الإمام المهدي. كما أنه ما نص رسول الله – صلى الله عليه وسلم – على إمام من أئمة الدين يكون بعده يرثه ويقفوا أثره لا يخطىء إلا المهدي خاصة. فقد شهد بعصمته في أحكامه، كما شهد الدليل العقلي بعصمة رسول الله- صلى الله عليه وسلم – فيما يبلغه عن ربه من الحكم المشروع له في عباده] انتهى.

5- المهدي خاتم الأقطاب الاثني عشر:

خصص الشيخ الأكبرالباب 463 من الفتوحات لمعرفة الاثني عشر قطبا الذين عليهم مدار زمانهم. وهم الذين يدور بهم فلك العالم، حسبما وصفهم به الشيخ عند ذكره لعنوان هذا الباب في فهرست مقدمة الفتوحات.

والعديد من عرفاء الشيعة مع بعض صوفية أهل السنة يرون أن الشيخ يعني بهم أئمة آل البيت الاثني عشر، عليهم السلام، رغم عدم تصريحه بذلك بوضوح.

لكنّ الكثير من علماء أهل السنة لا يرون هذا الرأي، ويقولون إنّ هؤلاء الأقطاب يوجدون في أزْمنة مختلفة بالترتيب، وأوّلهم الخلفاء الرّاشدون الأربعة -رضي الله عنهم-، وآخرهم المهدي الذي يدرك عيسى عند نزوله في آخر الزمان.

ويوجد موقف ثالث، يرى أصحابه أن لا تعارض في الحقيقة بين نظرتي الشيعة الإمامية وأهل السنة، فكل منهما صحيح لكن في مستويين مختلفين.

وقد ابتدأ الشيخ بالكلام عن الثاني عشر منهم، أي الإمام المهدي، فقال عنه ما خلاصته:

[فأقطاب هذه الأمة اثنا عشر قطباً، عليهم مدار هذه الأمة، كما أن مدار العالم الجسميّ والجسمانيّ في الدنيا والآخرة على اثني عشر برجاً، قد وكلهم الله بظهور ما يكون في الدارين من الكون والفساد المعتاد وغير المعتاد. وكل قطب من هؤلاء الأقطاب له لبث في

العالم، أعني دعوتهم ، فيمن بعث إليهم آجال مخصوصة مسماة تنتهي إليها، ثم تنسخ بدعوة أخرى كما تنسخ الشرائع بالشرائع. وأعني بدعوتهم ما لهم من الحكم والتأثير في العالم. وهجيرهم (أي ذكرهم الدائم) واحد، وهو: (الله الله)، بسكون الهاء وتحقيق الهمزة، ما لهم هجير سواه.

فأما أحد الأقطاب (يعني الشيخ به الإمام المهدي) فهو على قدم نوح عليه السلام، فله من سور القرآن سورة يس ومنازله عند الله على عدد آياتها؛ فإنه لكل قطب سورة من القرآن من هؤلاء الاثني عشر. وهو أكمل الأقطاب حكماً . جمع الله له بين الصورتين الظاهرة والباطنة، فكان خليفة في الظاهر بالسيف، وفي الباطن بالهمة. ولا أسمّيه ولا أعيّنه، فإني نُهيت عن ذلك، وعرفت لأيّ أمر مُنعت من تعيينه باسمه. وليس في جماعة هؤلاء الأقطاب من أوتي جوامع ما تقتضيه القطبية غير هذا، كما أوتي آدم -عليه السلام- جميع الأسماء، كما أوتي محمد - صلى الله عليه وسلم - جوامع الكلم.

وأمّا حال هذا القطب: فله التأثير في العالم ظاهراً وباطناً، يشيّد الله به هذا الدين. أظهره بالسيف، وعصمه من الجور، فحكم بالعدل الذي هو حكم الحق في النوازل. وربما يقع فيه من خالف حكمه من أهل المذاهب، مثل الشافعية والمالكية والحنفية والحنابلة، ومن انتمى إلى قولة إمام لا يوافقها في الحكم هذا القطب. وهو خليفة في الظاهر، فإذا حكم بخلاف ما يقتضيه أدلة هؤلاء الأئمة قال أتباعهم بتخطئته في حكمه ذلك، وأثموا عند الله بلا شك وهم لا يشعرون. فإنه ليس لهم أن يخطئوا مجتهداً، لأن المصيب عندهم واحد لا بعينه. ومَن هذه حاله فلا يقدم على تخطئة عالم من علماء المسلمين. ولهذا القطب مقام الكمال فلا يقيّده نعت. هو حكيم الوقت، لا يظهر إلا بحكم الوقت وبما يقتضيه حال الزمان. الإرادة بحكمه، ما هو بحكم الإرادة، فله السيادة. وفيه عشر خصال:

أولها: الحلم مع القدرة، لأن له الفعل بالهمة فلا يغضب لنفسه أبداً، وإذا انتهكت محارم الله فلا يقوم شيء لغضبه، فهو يغضب لله.

والثانية: الأناة في الأمور التي يحمد الله الأناة فيها مع المسارعة إلى الخيرات، فهو يسارع إلى الأناة ويعرف مواطنها.

والثالثة: الاقتصاد في الأشياء، فلا يزيد على ما يطلبه الوقت شيئاً، فإن الميزان بيده يزن به الزمان والحال، فيأخذ من حاله لزمانه، ومن زمانه لحاله، فيخفض ويرفع.

والرابعة: التدبير، وهو معرفة الحكمة، فيعلم المواطن فيلقاها بالأمور التي تطلبها المواطن. فصاحب التدبير ينظر في الأمور قبل أن يبرزها في عالم الشهادة، فله التصرّف في عالم الغيب، فلا يأخذ من المعاني إلا ما تقتضيه الحكمة، فهو الحكيم الخبير. فما ينبغي أن يبديه مجملاً أبداه مجملاً، وما ينبغي أن يبديه مفصّلاً أبداه مفصّلاً، وما ينبغي أن يبديه محكماً أبداه محكماً، وما ينبغي أن يبديه متشابهاً أبداه متشابهاً.

والخصلة الخامسة: التفصيل، وهو العلم بما يقع به الامتياز بين الأشياء ممّا يقع به الاشتراك، فينفصل كل أمر عن مماثله ومقابله وخلافه، ويأتي إلى الأسماء الإلهية القريبة التشابه، كالعليم والخبير والمحصي والمحيط والحكيم وكلها من أسماء العلم، وهي بمعنى العليم، غير أن بين كل واحد وبين الآخر دقيقة وحقيقة يمتاز بها عن الباقي، هكذا في كل اسم يكون بينه وبين غيره مشاركة.

والسادسة: العدل، وهو أمر يستعمل في الحكومات والقسمة والقضايا وإيصال الحقوق إلى أهلها، وهو في الحقوق شبيه بما ذكر الله عن نفسه أنه ﴿أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ﴾ [طه: 50]، وقوله في موسى: ﴿قَدۡ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشۡرَبَهُمۡ﴾ [البقرة: 60]، وقوله في ناقة صالح: ﴿لَّهَا شِرۡبٌ وَلَكُمۡ شِرۡبُ يَوۡمٍ مَّعۡلُومٍ﴾ [الشعراء: 155]. ويتعلق به علم الجزاء في الدارين، والعدل بين الجناية والحد والتعزيز.

والسابعة: الأدب، وهو العلم بجوامع الخيرات كلها في كل عالم، وهو العلم الذي يحضره في البساط، ويمنحه المجالسة والشهود والمكالمة والمسامرة والحديث والخلوة والمعاملة بما في نفس الحق في المواطن من الجلوة، فهذا وأمثاله هو الأدب.

والثامنة: الرحمة، ومتعلّقها منه كل مستضعف، وكل جبّار فيستنزله برحمته ولطفه من جبروته وكبريائه وعظمته بأيسر مؤونة في لين وحنان.

والتاسعة: الحياء، فيستحي من الكاذب عن الكاذب ويظهر له بصورة مَن صدّقه في قوله، لا يظهر له بصورة من تعامى عنه حتى يعتقد فيه الكاذب أنه قد مشى عليه حديثه، وأنه جاهل بمقامه، وبما جاء به. ثم لا يكون في حقه عند ربه إلا واسطة خير، يدعو له بالتجاوز فيما بينه وبين الله عند الوقوف والسؤال يوم القيامة. وقد ورد في الخبر أن الله يوم القيامة يدعو بشيخ، فيقول له: ما فعلت؟ فيقول من المقربات ما شاء، والله يعلم أنه كاذب في قوله، فيأمر به إلى الجنة، فتقول الملائكة: "يا رب إنه كذب فيما ادّعاه"، فيقول الحق: "قد علمت ذلك، لكني استحييت منه أن أكذب شيبته". وما أوصل إلينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم- هذا الخبر عن الله، إلا لنكون بهذه الصفة، فنحن أحق بها لحاجتنا أن يعاملنا الحق بها.

والعاشرة: الإصلاح، وأعظمه إصلاح ذات البين، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾[الانفال: 1]. وقد ورد في الخبر أنّ الله يصلح بين عباده يوم القيامة، فيوقف الظالم والمظلوم بين يديه للحكومة والإنصاف، ثم يقول لهما: "ارفعا رؤوسكما"، فينظران إلى خير كثير فيقولان: لمن هذا الخير؟ فيقول الله لهما: "لمن أعطاني الثمن"، فيقول المظلوم: "يا رب ومن يقدر على ثمن هذا؟"، فيقول الله له: "أنت بعفوك عن أخيك هذا"، فيقول المظلوم: "يا رب قد عفوت عنه"، فيقول الله له: "خذ بيد أخيك فادخلا الجنة"، ثم تلا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الانفال: 1]، فإن الله يصلح بين عباده يوم القيامة].

6- إشكال مهدي الشيعة ومهدي أهل السنة:

المتأمل في النصين السابقين للشيخ يجد بعض التناقض في شأن تعيين الإمام المهدي. ففي النص الأول يتطابق المهدي مع ما يعتقده فيه أهل السنة ، وأنه من ذرية الحسن بن علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – وفي النص الثاني، هو الإمام الثاني عشر من أئمة آل البيت المشهورون- عليهم السلام – وفق عقيدة الشيعة الإمامية، باعتبار أنهم هم الأقطاب الاثنا

عشر الذين عليهم مدار الأمة المحمدية، بل بهم يدور فلك العالم، حسب تعبير الشيخ الأكبر السابق ذكره.

فكيف يمكن رفع هذا التناقض إن صح هذا الاعتبار الثاني كونه مرادا فعليا للشيخ؟

الجواب - والله أعلم-:

إن صح أنّ الشيخ يعني بالأقطاب الاثني عشر أئمة آل البيت، فكل إمام هو قطب لأقطاب دوائر من الولاية لها مشربه. والإمام الثاني عشر، أي المهدي سليل الحسين – عليهما السلام - كما هو عند الإمامية، قطب للأقطاب الجامعين بين الخلافتين الظاهرة والباطنة، وأكملهم خاتمهم المهدي الذي سيولد في آخر الزمان من ذرية الحسن – عليه السلام – كما يعتقد أهل السنة. أي أن هذا المهدي عند أهل السنة كالنسخة التامة الكاملة لمهدي الإمامية الثاني عشر، فهما من حيث الحقيقة الباطنية المتمثلة في المقام العرفاني والوظيفة الوجودية كالروح الواحدة المتجلية في شخصين. وهذا التثني للحقيقة الواحدة في مظهري شخصين قد حصل لغيرهما أيضا، كإدريس وإلياس عليهما السلام، وإسماعيل وإسحاق عليهما السلام، والحسن والحسين عليهما السلام.

وبهذا يمكن التوفيق بين موقفي الشيعة الإمامية وأهل السنة في هذه المسألة الدقيقة. والله أعلم.

لكن بقي إشكال آخر، وهو أن الشيخ قال في الباب 463 المذكور: [شاهدت هؤلاء الأقطاب، أشهدنيهم الحق، وإن كانوا قد درجوا من الدنيا]. وقال عن أحد هؤلاء الأقطاب الاثني عشر أنه الخضر، الذي سوف يظهر على هيئة شاب في آخر الزمان ، ويقتله الدجال في زعمه. فكيف يكون الخضر، وليس هو من أئمة آل البيت الاثني عشر؟ وكيف يقول الشيخ عن هؤلاء الأقطاب أنهم درجوا، أي انتقلوا من الدنيا كلهم حيث لم يستثن منهم أحدا، ثم يقول عن هذا أنه يدرك عصر الدجال؟

الجواب الوحيد - والله أعلم - يرجع بنا إلى السياق السابق، وهو أنّ هـذا الأخير، أي الخضر المتحدّي للدجال في آخر الزمان، هو المظهر الأكمل في عصر الدجال لأحد الأئمة الاثني عشر من آل البيت المذكورين المشهورين، فكأنهما حقيقة واحدة في شخصين متميّزين من حيث وظيفتهما الكونية، كما هو الحال في مهدي الشيعة ومهدي أهل السنة. وممّا يُستروح منه هذا المعنى أن الشيخ، في الباب التاسع والعشرين من الفتوحات، وهو "في معرفة سر سلمان الذي ألحقه بأهل البيت، والأقطاب الذين ورثه منهم ومعرفة أسرارهم"، أشار إلى أن الخضر من الأقطاب الملحقين بآل البيت، فقال عنهم:

[... ولمّا بيّنت لك أقطاب هذا المقام، وأنهم عبيد الله المصطفون الأخيار، فاعلم أنّ أسرارهم التي أطلعنا الله عليها تجهلها العامة، بل أكثر الخاصة التي ليس لها هذا المقام. والخضر منهم رضي الله عنه، وهو من أكبرهم. وقد شهد الله له أنه آتاه رحمة من عنده وعلّمه من لدنه علماً، اتبعه فيه كليم الله موسى -عليه السلام-، الذي قال فيه - صلى الله عليه وسلم- : "لو كان موسى حياً ما وسعه إلا أن يتبعني". فمن أسرارهم ما قد ذكرناه من العلم بمنزلة أهل البيت. وما قد نبّه الله على علوّ رتبتهم في ذلك. ومن أسرارهم علم المكر الذي مكر الله بعباده في بغضهم، مع دعواهم حب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن أمر الله، فعصوا الله ورسوله، وما أحبوا من قرابته إلا من رأوا منه الإحسان، فأغراضهم أحبّوا وبنفوسهم تعشقوا].

7- المهدي ومفاتيح كنوز المعارف من فاتحة الكتاب:

تكلم الشيخ في "الفتوحات" عن من سمّاهم بمفاتيح كنوز المعارف الاثني عشر، وذلك في "الباب 379 في معرفة منزل الحلّ والعقد والإكرام والإهانة، ونشأة الدعاء في صورة الإخبار، وهو منزل محمّدي". هذا الباب هو منزل سورة المائدة؛ وفيه تكلم الشيخ عن الرجال مفاتيح الكنوز الاثني عشر. وبالتأمّل في أسمائهم يتبيّن أن مددهم من الأسماء الحسنى القطبية التي عليها مدار الفاتحة المنزلة من كنز محمّدي تحت العرش. وسمّيت الفاتحة بالصلاة في الحديث الصحيح ، ولهذا قرن الشيخ هؤلاء المفاتيح بصلاة وتر رسول الله - صلى الله

عليه وسلم- ويبدو أنّ مرجع كلامه هذا هو الآية 12 من المائدة، وهي قوله – تعالى-: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا ۖ وَقَالَ ٱللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ ۖ لَئِنْ أَقَمْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [المائدة: 12] الآية. وقد أشار الشيخ عبد الواحد يحيى في كتابه "مليك العالم" إلى أنّ كلّ مركز روحيّ يتأسّس في أصله من اثني عشر شخصا.

8- المهدي يخرج كنز الكعبة:

وربّما تكون لعلاقة المهدي بمفتاح كنز المعارف صلة أيضا بإخراجه الكنز المكنون في الكعبة، حسبما ذكره الشيخ في الباب 72 الذي فصل فيه أسرار الحج، حيث يقول عنه:

[واعلم أنّ الله قد أودع في الكعبة كنزا أراد رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أن يخرجه فينفقه، ثم بدا له في ذلك مصلحة رآها، ثم أراد عمر بعده أن يخرجه، فامتنع اقتداء برسول الله – صلى الله عليه وسلم –، فهو فيه إلى الآن. وأمّا أنا، فسيق لي منه لوح من ذهب جيء به إليّ، وأنا بتونس سنة ثمان وتسعين وخمسمائة، فيه شق غلظه إصبع، عرضه شبر، وطوله شبر وأزيد، مكتوب عليه بقلم لا أعرفه، وذلك لسبب طرأ بيني وبين الله. فسألت الله أن يردّه إلى موضعه أدبا مع رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، ولو أخرجته إلى الناس لثارت فتنة عمياء؛ فتركته أيضا لهذه المصلحة، فإنّه – صلى الله عليه وسلم – ما تركه سدى، وإنّما تركه ليخرجه القائم بأمرالله في آخر الزمان، الذي يملأ الأرض قسطا و عدلا، كما ملئت جورا وظلما، وقد ورد خبر رويناه فيما ذكرناه من إخراجه على يد هذا الخليفة، وما أذكر الآن عمن رويته، ولا الجزء الذي رأيته فيه.

كذلك جعل الله في قلب العارف كنز العلم بالله، فشهد لله بما شهد به الحق لنفسه من أنه "لا إله إلا الله". ونفى هذه المرتبة عن كل ما سواه، فقال: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ﴾ [ال عمران: 18]. فجعلها كنزاً في قلوب العلماء بالله. ولمّا كانت كنزاً لذلك لا تدخل الميزان يوم القيامة، وما يظهر لها عين إلا في الكثيب الأبيض يوم

الزور. ويظهر جسمها، وهو النطق بها، عناية لصاحب السجلات لا غير. فذلك الواحد يوضع له في ميزانه التلفظ بها إذا لم يكن له خير غيرها. فما يزن ظاهرها شيء، فأين أنت من روحها ومعناها؟ فهي كنز مدّخر أبداً دنيا وآخرة. وكلّ ما ظهر في الأكوان والأعيان من الخير فهو من أحكامها وحقها].

الكتب المطبوعة للمترجم عبد الباقي مفتاح

عناوين كتب الشيخ عبد الواحد يحيى (رنيه جينو) التي ترجمها عبدالباقي مفتاح من الفرنسية إلى العربية (نشرتها دار عالم الكتب الحديث بالأردن).

1- هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزّمان.
2- رموز العلم المقدّس (75 مقالة).
3- مليك العالم.
4- التصوّف الإسلامي المقارن (19 مقالة+ 14 تعليقات على كتب).
5- نظرات في التربية الرّوحية.
6- التربية والتحقق الرّوحي: تصحيح المفاهيم.
7- مراتب الوجود المتعدّدة.
8- رموز الإنسان الكامل (أو: رموز تقاطع خط الإسراء الأفقي بخط المعراج العمودي- أو: رمزية الصليب).
9- شرق وغرب.
10- أزمة العالم الحديث.
11- الميتافيزيقا الشرقية (في الهند وفي الصين).
12- السلطة الرّوحية والحُكم الزمني.

حول الشيخ الأكبر سيدي محمد محيي الدين بن العربي (15 كتابا):

1- حلّ المقفلات من كتاب "فصوص الحكم لابن العربي" بالأسماء الحسنى والآيات [وهو: المفاتيح الوجودية والقرآنية لفصوص الحكم لابن العربي] (ترجم إلى الفارسية والتركية والفرنسية والإيطالية).
2- سيرة محمد محيي الدين بن العربي [وهو: ختم القرآن محمد محيي الدين بن العربي].
3- الشرح القرآني لكتاب "مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية" لابن العربي.

4- الشرح القرآني لكتاب التجليات لابن العربي.

5- حقائق القرآن عند ابن العربي.

6- الكمالات المحمديّة والإنسان الكامل، في رؤية ابن العربي.

7- الحقائق الوجودية الكبرى في رؤية ابن العربي.

8- شروح ومفاتيح لمفاهيم الشيخ الأكبر محي الدّين بن العربي.

9- الردّ على محمود الغراب في تشريحه لفصوص الحكم لابن العربي.

10- شروح على التفسير الإشاري للقرآن الكريم لابن العربي (كل السور) في أربعة مجلدات.

11- حقائق الأسماء الحسنى وشرحها عند ابن العربي.

12- تحقيق وشرح كتاب"إشارات القرآن في عالم الإنسان" لابن العربي.

13- تحقيق كتاب "لواقح الأسرار من كلام ابن العربي" لابن سودكين، مع تعقيبات حول بعض فقراته.

14- شرح كتاب "عنقاء مغرب في ختم الولاية وشمس المغرب" لابن العربي.

15- شروح حول تفاسير البسملة والفاتحة لابن العربي.

كتب أخرى:

16- تحقيق كتاب "المواقف" للأمير عبد القادر الجزائري (ثلاثة أجزاء.

17- كتاب الاسم الأعظم.

18- نظرات على الشيخ أحمد التجاني وطريقته وأتباعه.

19- نظرات على الطريقة الرّحمانية الخلوتية.

20- نظرات على الشيخ عبد القادر الجيلاني وطريقته وانتشارها.

21- أضواء على الطريقة الشابّية الشاذلية.

22- الكوكب الدرّي في شرح الصلاة على النبيّ الآمّي.

23- العرفان عبر تاريخ كبرى الملل في رؤية الشيوخ عبد الواحد يحيى (رنيه جينو) وابن العربي وعبد الكريم الجيلي.

24- السماع والمصطلحات والرموز الصوفية عند عبد الكريم الجيلي وابن العربي.